2009 115

Toplum ve Bilim

KUŞATMA ALTINDA GÜVEN(SİZ)LİK

Oryantalizm, sömürgecilik eleştirisi ve Ahmet Rıza	Ömer Turan
Aydın meselesi ve daimon	Boğaç Erozan
Aura ve ötesi	H. Ünal Nalbantoğlu
Kentsel dönüşüm-göç ilişkisinde mimari analizin rolü	Utku Balaban
Türkiye'de orantısız güç kullanma sorunu	Kerem Altıparmak
Kürt Newroz bayramı ve Türk Nevruz bayramı üzerine	Yücel Demirer
Güvenlik endüstrisi ve güven(sizliğin) inşası	Evren Balta Paker
Özel güvenlik, kent yaşamı ve yönetimsellik	Sibel Yardımcı
İsveç'te göçmen politikası	Mahir Kalaylıoğlu

Toplum ve Bilim

SAYI 115 • 2009

Tanıl Bora
Bu sayıda... 3

Ömer Turan
Oryantalizm, sömürgecilik eleştirisi ve Ahmet Rıza:
***Batı'nın Doğu Politikasının Ahlâken İflâsı*'nı yeniden okumak** 6

Boğaç Erozan
Aydın meselesi ve *daimon*: Şerif Mardin ve
H. Ünal Nalbantoğlu üzerine yorumlar 46

H. Ünal Nalbantoğlu
***Aura* ve ötesi** 70

Utku Balaban
Büyük anakronizm: Kentsel dönüşüm-göç ilişkisinde
mimari analizin rolü 103

Kerem Altıparmak
İşkenceyi nasıl bilirsiniz?: Türkiye'de orantısız güç kullanma sorunu 138

Yücel Demirer
Kitlesel şenliğin toplumsal eğitime dönüşmesi: Türkiye'de
geleneksel Yeni Yıl kutlamalarının pedagojik geri kazanımı 177

Evren Balta Paker
Güvenlik endüstrisi ve güven(sizliğin) inşası:
Bir toplumsal paranoyayı anlamak 204

Sibel Yardımcı
Kuşatma altında gündelik hayat: Özel güvenlik,
kent yaşamı ve yönetimsellik 226

Mahir Kalaylıoğlu
İsveç'te göçmen politikası, üyelik hakları ve göçmenlerin siyasal katılımı:
Yasal/kurumsal çerçeve ve kimi sonuçlar 261

ABSTRACTS (İngilizce özetler) 298

Toplum ve Bilim

DÖRT AYLIK DERGİ

KAPAK: Suat Aysu
KAPAK FOTOĞRAFI: Şaban Dayanan

DÖRT AYDA BİR YAYINLANIR
YEREL SÜRELİ YAYIN

ISSN 1300-9354

BİRİKİM YAYINCILIK
VE TİC. LTD. ŞTİ. ADINA SAHİBİ
Ömer Laçiner

YAYIN YÖNETMENİ
İsmet Tanıl Bora

YAZI KURULU
Fethi Açıkel
Suavi Aydın
Ulus Baker (1960-2007)
Ahmet Çiğdem
Necmi Erdoğan
Refet Gürkaynak
Alev Özkazanç
Mithat Sancar
Semih Sökmen
Yüksel Taşkın
Nilgün Toker

YAYIN DANIŞMA KURULU
Ayşe Buğra
Ahmet İnsel
Huricihan İslamoğlu
Orhan Koçak

YAYIN SEKRETERLERİ
Levent Cantek
Asena Günal
Kerem Ünüvar

SORUMLU YAZIİŞLERİ MÜDÜRÜ
İsmet Tanıl Bora

KAPAK VE SAYFA DÜZENİ TASARIMI
Ali Artun
Ümit Kıvanç
Özlem Özkal

UYGULAMA
Hüsnü Abbas

OFSET HAZIRLIK
İletişim Yayınları

BASKI VE CİLT
Sena Ofset
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi
B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11 Topkapı
34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

E-MAIL ADRESİ
toplumbilim@iletisim.com.tr

BİRİKİM YAYINLARI
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han
Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel. 212.516 22 60 • Fax: 212.516 12 58

Toplum ve Bilim'de yayınlanan yazılar *Sociological Abstracts* indeksinde yeralmaktadır.

Bu sayıda...

Toplum ve Bilim'in farklı ilgilere hitap eden yazılar içeren dağınık sayılarından biri, elinizdeki... Bu çeşitleme içinde, odaklarımız hatta bir küçük dosyamız da eksik değil.

Ömer Turan'ın makalesi, iz bırakacağını düşündüğümüz parlak bir katkı. Turan, İttihat ve Terakki'nin liberal-demokrat diyebileceğimiz efrâdından Ahmed Rıza'nın 1922'de Fransızca yayımlanan *Batı'nın Doğu Politikasının Ahlâken İflâsı* risalesini yeniden-okuyor. Aslında ilk okuma da sayılabilir, zira siyasal düşünce tarihi araştırmalarında pek üzerinde durulmamış bir metindir bu. Soru: Acaba Ahmed Rıza'nın Batı eleştirisi, postkolonyal eleştiriye 'erken' bir katkı olarak değerlendirilebilir mi? 19./20. yüzyıl dönümünde Osmanlı İmparatorluğu'nun informel sömürgeleşme süreci bağlamında değerlendirilebileceğini düşünen yazar, bu soruya evet cevabı veriyor ve Ahmed Rıza'nın Batı eleştirisini Oryantalizm tartışmaları bağlamında tartışıyor.

Şerif Mardin'in 1984'te *Toplum ve Bilim*'in 24. sayısında yayımlanan "aydınlar" makalesi, dergimizin en fazla yankı uyandıran yazılarından birisidir. Mardin bu makalede Türkiye'de aydınlar meselesini *daimonik* boyutun eksikliğini sorgulayarak tartışıyordu. H. Ünal Nalbantoğlu, geçen sene *Toplum ve Bilim*'in 113. sayısında yayımlanan eleştirisiyle, bu tartışmanın yeniden yankılanmasını sağladı. Elinizdeki sayıda da genç bir sosyal bilimci, Boğaç Erozan, Mardin'in bu önemli katkısının 25. yıldönümünde, Mardin ve Nalbantoğlu'nun makalelerini, Hannah Arendt'in kavramlarıyla ve tasavvuf geleneğiyle tartarak tartışıyor. Erozan'ın müdahalesi, sosyal teori ortamımızdaki salih tartışma kıtlığında, büyük nimettir!

Her şeyden önce 'Arayışlar'ını bitirmemesiyle saygıyı hak eden H. Ünal Nalbantoğlu'nun bu sayımızda da bir katkısı yer alıyor. Nalbantoğlu bilinen düşünsel titizliğiyle, Eleştirel Teoride iz sürerek, *aura* kavramının imkânlarını yokluyor. Bu kavramı uhrevî bir gizemle yükleyen *hâle* ile Türkçeleştirmenin doğru olmadığını öne sürerek başlıyor; sanatsal deneyimin –ve aslında modern yaşam deneyiminin– şey-

leşmeyle-yabancılaşmayla cengindeki eleştirel sezgisi oranında bir *aura* konduruyor başımızın üstüne...

Alman siyaset bilimci Joachim Hirsch'in 1980'de çıkan kitabıyla kullanıma soktuğu Güvenlik Devleti kavramı, bugün muhtelif çeşitlemeleriyle ve çok farklı referanslarla yaygın biçimde kullanılıyor. Kadim özgürlük-güvenlik ikileminin girdabında, güvenlik ideolojisi –ve güvenlik paranoyası– gitgide güçleniyor. Güvenlik kaygılarına hitap eden ve onları besleyen uyarılar, önlemler, "güvenlik öncelikleri", istisna hukukunun alanını genişletirken, politikanın alanını daraltıyor. *Toplum ve Bilim*'in bu sayısında, güvenlik ideolojisinin ve 'güvenlikçiliğin' hayatı nasıl kuşattığını inceleyen iki makaleden oluşan bir küçük dosyaya yer verdik. Güvenliğin ekonomi-politiğine eğilen makaleler bunlar. Evren Balta Paker, güvensizlik algısının/duygusunun *inşâ edildiğini* savunuyor ve bu korku mitine tekabül eden bir gerçek güvensizlik durumunun olmadığına dikkat çekiyor. Ancak, yaratılan paranoyanın yarattığı ihtiyacın, bir güvenlik endüstrisinin oluşumuna temel oluşturduğunu görüyoruz. Velhâsıl güvenlikçilik, sosyal devlet yapılarını tasfiye eden neo-liberal rejimin rıza üretim ve meşruiyet ideolojisi işlevinden öte, bizzat piyasasıyla da önemli! Evren Balta Paker'in "güvensizlik endüstrisi" olarak tanımladığı güvenlik piyasasına, Sibel Yardımcı daha yakından bakıyor. Özel güvenlik hizmetinin hukuksal çerçevesini ve "vaadlerini" koyduktan sonra, artık bir "sektör" olan bu alanın kurumlarını, çalışma koşullarını, aktörlerini/çalışanlarını inceliyor. Özel güvenliğin yayılma dinamiğini neo-liberal yönetimsellik anlayışı bağlamında değerlendiren Yardımcı'nın, bu "sektörün" kent yaşamını nasıl deforme ettiğine dikkat çekişi, önemli.

Tabii güvenlik topyekûn endüstrileşmiş, piyasalaşmış değil; devletin resmî 'Emniyet'i de var! Polis şiddeti, yurtta da cihanda da, güvenlik politikalarının esaslı bir boyutunu oluşturmaya devam ediyor. Kerem Altıparmak, makalesinde, Türkiye'de işkence, kötü muamele ve "orantısız güç kullanma" sorununun son yıllardaki gidişatını inceliyor. Bu ayrıntılı hukuksal-teknik analiz, insan hakkı ihlâli niteliğindeki bu şiddet pratikleriyle ilgili tanımlar etrafında verilen mücadelelerin ve bunların cezalandırılması talebi-uğraşı ile cezasız kalmasını sağlayan önemler-politikalar arasındaki çekişmenin zorlu ve iç karartıcı bir muhasebesi niteliğinde. Gerek hukuksal çerçevede gerek gündelik algıda, bir insanlık suçu olan işkenceyle ilgili duyarlılığın aşınması, daha kötüsü oluşamaması, kanıksanamayacak bir vahamettir.

Türkiye'nin toplumsal ve politik hayatının ritmini belirleyen muayyen günler arasında, en az on beş yıldır, Newroz'un da yeri var. İslâmiyet öncesi baharı/yeni yılı karşılama günü olarak birçok Ortadoğu ve Asya ülkesinde geleneksel şenliklere vesile olan Newroz, Kürt siyasal hareketinin uluslaşma ritüeli olarak yeniden anlamlandırıldı. Yücel Demirer "iktidarlandırma pedagojisi" kavramıyla yorumluyor bu ritüeli. Türkiye Devletinin Nevruz'u bir Eski Türk âdeti olarak hatırlayıp alternatif kutlama ritüelleriyle cevap verme stratejisini ise "ehlileştirme pedagojisi" olarak tanımlıyor. Demirer, Newroz ve Nevruz etrafında dönen 'şenlikli' ve ama sert politik mücadelenin anlam haritasını çiziyor.

Yine genç bir sosyal bilimcinin, Utku Balaban'ın cesur ve özgün makalesi, bu sayımızın değerli taşlarından biri. Balaban, kentsel dönüşüm-göç ilişkisini, "varoş apartmanı" dediği yapılaşma pratiği üzerinden, apartmanlaşmayla yoksullaşmanın eşzamanlılığına dikkat çekerek tartışıyor. Mimarlık ve şehircilik/şehir planlama alanının yanı sıra, toplamda modernleşme literatüründeki kireçlenmelere iyi geleceğine inandığımız, heyecanlı bir makale bu.

Mahir Kalaylıoğlu'nun İsveç'in göçmen politikasıyla ilgili makalesi, bu yıl 80. yaşını dolduran Jürgen Habermas'ın tabiriyle "dünya iç politikasının" temel meselelerinden birini mercek altına alıyor: Global göç olgusu, göçmenlerin insan/vatandaş olarak hakları ve Kuzeyli/Batılı zengin-müreffeh devletlerin dışlayıcı-ayrımcı vatandaşlık politikaları... Kalaylıoğlu, sosyal refah devletinin veya sosyal-korporatizmin şampiyonu sayılan İsveç örneğinde, göçmenlerle ilgili cömert eşitlik vaadi ile fiilî eşitsizlik durumu arasındaki mesafeyi sorguluyor.

Gelecek sayımızdan itibaren, "Türkiye toplumunu birarada tutan nedir?" sorusu etrafında bir tartışmayı örmeye başlamayı umuyoruz.

TANIL BORA

G E L E C E K S A Y I L A R D A

Türkiye toplumunu birarada tutan nedir?

Türkiye toplumunu birarada tuttuğunu varsaydığımız özneler/değerler/yapılar/güçler nelerdir? Demokrasi? Cumhuriyet? Milliyetçilik? Din? Klientalizm? Korporatizm? Aile, ataerki? İstisna rejimleri? Popüler kültür ve medya? Dayanışma? Liberal "iyimserlik" ve pragmatizmin hegemonyası? Şiddet? Suç ortaklığı, yalan? Toplumu veya onun bir bölüğünü birarada tutan mekanizmaları tahlil etmek, aynı zamanda, doğrudan doğruya, bu öznelerin/değerlerin/yapıların 'bütünleştirmedeki' zaaflarını, daha önemlisi sahici bir *toplumsallığa, kamusallığa, politikliğe* elvermeyişlerini de açığa çıkarmak anlamına geliyor. Odakta, "toplumsal"ın 'ne'liğini tartışmak var aslında. Türkiye'nin modern tarihinde "toplumsal" nasıl inşâ edildi/edilemedi? Zamanımızda, yurtta ve cihanda, çözüldüğü söylenen toplumsalı yeniden kurmanın imkânları ve dinamikleri neler olabilir?

Laiklik-Sekülerlik

Laiklik *sorununu* tanımlamak... Laik düşüncenin temelleri ve 'imkânları'... "Türk laikliği" ile laiklik –ve sekülerlik- arasındaki açı... Yüz Yıl Savaşları'nın mirası üzerine yeniden düşünmek... Post-seküler veya yeni-seküler arayışlar...

Türk dinselliği

Türkiye'de dinsellik 'gerçekten' nasıl tecrübe ediliyor? İslâmî popüler kültür; ritüellerin dönüşümü; sınıfsal ayrışmaların dinsel dili ve mecraları; ilâhiyat ve yeni ilâhiyatçılar; cemaat ağlarının dönüşümü; Gülen Cemaati...

Seçimler

Bir politik sosyalleşme deneyimi olarak seçimler... Seçimlerin sosyal tarihi... Seçim coğrafyaları, seçimlerin çizdiği haritalar... Seçim sonucu okumanın yordamları...

Oryantalizm, sömürgecilik eleştirisi ve Ahmed Rıza: *Batı'nın Doğu Politikasının Ahlâken İflâsı*'nı yeniden okumak*

*Ömer Turan***

Said, 1978'de yayımlanan ve postkolonyal etütlerin kurucu metinlerinden biri olarak görülen *Oryantalizm* başlıklı kitabında (Loomba, 2000: 64), sömürgeciliğin Batı dışı coğrafyaların üzerinde iktidar sahibi olduğu ölçüde onları sessizleştirdiğini öne sürmüştü. Pek çok yorumcu *Oryantalizm*'in bu tezini eleştirdiler (örneğin Tavakoli-Targahi, 2001: 20), çünkü sömürgeciliğin hiçbir döneminde, sömürülenler tam anlamıyla edilgen olmamışlardı ve entelektüel düzlemde Batı'ya karşı duruşları gözlemlemek her dönemde mümkündü. 1990'ların başında kaleme aldığı *Kültür ve Emperyalizm* adlı kitabında önceki iddiasını gözden geçiren Said, hiçbir emperyal karşılaşmanın etkin bir Batılı saldırganın miskin ve hareketsiz yerliyle karşılaşması şeklinde olmadığını vurgulayarak, Batı egemenliğine gösterilen kültürel direnişlere odaklandı (Siddiqi, 2005). Bu makale, Jön Türk Devrimi'nin önemli isimlerinden Ahmed Rıza'yı, esas olarak 1922'de Fransızca yayımlanan *Batı'nın Doğu Politikasının Ahlâken İflâsı* adlı kitabının bir yeniden okumasıyla, sömürgeci Batı'ya karşı tepki gösteren entelektüeller arasında değerlendirmeyi ve böylelikle Ahmed Rıza'yı postkolonyal bağlam içinde düşünmeyi önermekte. Makale boyunca ele alınacak ana malzemenin Ahmed Rıza'nın kendisini işgallere karşı gayr-ı resmî bir sözcü olarak konumlandırdığı dönemde kaleme alınmış olması, kitapta sistemleştirilmeye çalışılan Batı emperyalizmi eleştirisini, İttihatçı dönemle Kemalist dönem arasında bir geçiş noktası olarak okumayı da mümkün kılmakta.

(*) Bu çalışmanın kısa hali, 28-30 Mayıs 2008'de Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde düzenlenen "Jön Türk Devrimi'nin 100. Yılı" başlıklı kongrede, mevcut haliyse Mart 2009'da İstanbul Bilgi Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü bölüm seminerinde sunulmuştur. Farklı ortamlarda soru, yorum ve eleştirileriyle bu çalışmaya katkıda bulunanlara ve *Toplum ve Bilim* hakemlerine teşekkür ederim.

(*) Central European University-Budapeşte, Sosyoloji ve Sosyal Antropoloji Bölümü.

Son dönem Osmanlı İmparatorluğu ve postkolonyalizm: Osmanlı aydınları, postkolonyal eleştiri ve informel sömürgeciliğin karmaşık ağı

Bu çerçevede tartışılması gereken ilk nokta, son dönem Osmanlı İmparatorluğu'nun postkolonyal bağlam içindeki yeridir. Son dönem Osmanlı İmparatorluğu, postkolonyal etütler çerçevesinin eksik elemanı olarak görülebilir. Said (1998: 43, 1999: 50), Avrupa'nın emperyal yayılmacılığının Birinci Dünya Savaşı'nın başında, farklı biçimlerde, yeryüzünün yüzde 85'ini kontrol altına aldığını belirtiyor.[1] Farklı kontrol biçimleri olarak doğrudan sömürge, himaye altındaki ülke, bağımlı ülke, dominyon ve federe devlet gibi farklı tâbi olma biçimlerini hatırlamak gerekiyor. Kontrol altına alınan topraklar bu denli geniş olmasına karşın, Said (1999: 51) en ciddi emperyal mücadelenin Britanya ve Fransız imparatorlukları tarafından Yakındoğu, yani İslâm coğrafyası için verildiğini vurguluyor. Bu durum postkolonyal etütlerde Osmanlı'nın eksikliğini daha da ilginç kılmakta. Çünkü Said'in ifadesiyle Batı yayılmacılığının spesifik bir bilgi ve iktidar mekanizması olarak Oryantalizm'in kontrol altına almak istediği toprakların önemli bir bölümü, Avrupa sömürgeciliğine kadar, hatta ondan sonra da Osmanlı sınırları içindedir. Said'e göre bu durum sunduğu çerçevede bir eksiklik oluşturmaz. Her ne kadar, iç içe geçmiş ve örtüşen tarihlerin incelenmesi gerektiğini savunsa ve *Kültür ve Emperyalizm*'de buna girişse de Said için son dönem Osmanlı böyle bir iç içe geçmişliği temsil etmez.[2] Said'e (1998: 27) göre İstanbul'un Arap dünyasındaki tahakkümünü iyi huylu ya da onaylanabilir olarak nitelemek mümkün değildir ve klasik emperyal deneyimlerden daha az emperyalist olduğu söylenemez.

Said'den sonra postkolonyal etütler literatürüne katkıda bulunan yazarların da Osmanlı örneği üzerinde ilginçliği ölçüsünde durdukları söylenemez.[3] Genel olarak postkolonyal etütler yazını, belli tür sömürgecilik tiplerine odaklanırken Avrupa'nın kapitalist yayılmacılığının diğer tiplerini ve bunların yarattığı iktidar ilişkilerini görmezden gelme eğilimindedir. Britanya İmparatorluğu, yerleşimci sömürgecilik ve yerleşimcilerle yerlilerin karşılaşmaları mevcut postkolonyal etütler literatürünün ana odakları olarak belirmektedir (Sidaway

1 Başka yazarlar da bu oranı benimsiyorlar, örneğin (Von Laue, 1987: 25).

2 Bu durum klasik Oryantalist paradigmanın Osmanlı karşısındaki tereddütüyle birlikte düşünülebilir. "Doğu despotizmi", "Doğu'nun durağanlığı", "Doğu ideası" gibi kültüralist klişeleri öne çıkaran bu paradigma, İslâm toplumlarının tarihini ortaçağdaki bir doruk noktasından sonra sürekli gerilemenin tarihi olarak görür (İslâmoğlu ve Keyder, 1977). Osmanlı İmparatorluğu'nun, özellikle klasik dönemi akılda tutulduğunda bu yaklaşımı yanlışlayan bir örnek oluşturduğu söylenebilir. Osmanlı'nın Said'in Oryantalizm eleştirisinde belirli bir konuma yerleştirilememiş olmasını düşünürken, Oryantalizm'in ve Oryantalizm eleştirilerinin aynı örnekte benzer zorlukları yaşadıklarını not etmek gerekiyor.

3 Bu noktada kolonyal karşılaşma ve sömürgecilik deneyimlerini Hindistan, hatta Hindistan içinde de Bengal'e indirgediklerine, bu spesifik örnekten ibaret saydıklarına dair eleştirilen Mâduniyet Okulu yazarlarının bu literatürdeki belirleyiciliğini hatırlayabiliriz.

ve Power, 2005). Bu çerçevede, formel olarak işgal edilmemiş ve sömürgeleştirilmemiş, fakat yine de 19. yüzyılın büyük güçleri tarafından tâbi kılınan coğrafyalar hem daha az araştırılmış, hem de kuramsal tartışmalara daha az dahil edilmiştir (McClintock 1992; Sidaway 2000). Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, söz konusu literatür informel sömürgeciliğe hak ettiği önemi vermemiş, sömürgeci metropollerle doğrudan sömürgeler arasında kalan muğlak alanları, ya da Herzfeld'in (2004) deyimiyle "tampon bölgeleri" analiz dışında bırakma eğiliminde olmuştur.

"Ödünç alınmış kolonyalizm" yaklaşımı

Geç dönem Osmanlı İmparatorluğu'nun postkolonyal etütlerin sunduğu perspektifte nasıl değerlendirilebileceği sorusuna iki şekilde yanıt vermek mümkündür. Osmanlı'yı postkolonyal bağlama oturtmanın yollarından biri, 19. yüzyıl Osmanlısı'ndaki merkez-taşra ilişkilerini, özellikle de Bâb-ı Âli'nin sonradan bağımsız devletlere dönüşecek olan taşra bölgelerine yönelik uygulamalarını postkolonyal etütler yazınından esinlerle değerlendirmektir. Bir başka ifadeyle Osmanlı'yı, taşrasıyla sömürgeci ilişkiler kurmuş olan bir güç olarak görmektir. Geç dönem Osmanlı İmparatorluğu'nun postkolonyalizm tartışmalarına nasıl eklemlenebileceğini ele aldığı çalışmasında Deringil (2007: 167) bu görüşü, "ödünç alınmış kolonyalizm" kavramı çerçevesinde savunmakta. Deringil'e göre "Osmanlı devleti asla bir sömürge değildi. Sömürge olmamak ve gittikçe daha tehlikeli bir hal alan dünyada ayakta kalabilmek için Osmanlılar, düşmanları gibi davranmanın gereğine ve tabiri caizse, düşmanlarının silahlarını ödünç almaya kani olmuşlardı" (2007: 216). Osmanlı yükselen Avrupa sömürgeciliğinin kendisine biçtiği mâdun rolünü reddetmenin yollarından biri olarak kendi mâdunlarını yaratmayı seçmişti. Deringil 19. yüzyılın sonlarında, özellikle Arap vilayetlerinde sömürgeci devletlere öykünen bir idare tarzının benimsendiğini vurgulamaktadır. Deringil'e göre, bu vilayetlerdeki göçebeleri devletin bürokratik mekanizması tarafından bilinir kılma ve vergi, askerlik gibi bağlamlarda kullanılır hale getirme amacını içeren bu idare tarzında kullanılan "yavaş yavaş medeniyet dairesine çekmek" (*peyderpey daire-i medeniyete idhal*) ya da "ilerleme ve medeniyet götürülmesi" gibi söylemler Osmanlı tarzı bir medenileştirme misyonundan söz etmeyi mümkün kılmaktadır (Deringil, 2007: 176).

II. Abdülhamid döneminde Trablusgarb için planlanan, kentsel mekânların rıhtım, saat kulesi gibi modern sembollerle donatılması, ya da atlı tramvayın insanların "medeniyetin nimetlerinden nasiplendirilmesi" çerçevesinde gerekçelendirilmesi Deringil'e taşra vilayetlerini modernleştirme projelerinin Osmanlı tipi bir kolonyalizmle birlikte geliştiğini düşündürür. Hicaz ve Yemen'deki reform çabaları ve bu çabaların gerek gelir artırıcı gerekse "devletin ihtişamını sergileyecek hükümet binalarının ve askerî yapılarının inşası" gibi unsurları içer-

mesi aynı kapsamda değerlendirilmektedir. Osmanlı'nın imaj startejisi çerçevesinde Afrika'nın paylaşıldığı Berlin Konferansı'na "Bizim de katılmaya hakkımız var, çünkü Afrika'da topraklarımız var" diyerek katılınması, Osmanlı kolonyalizminin bir diğer göstergesi olarak hatırlanabilir (Deringil, 2002: 179). Bu bağlamda Eldem de Deringil ile hemfikir gözükmektedir. Eldem'e göre de özellikle Balkanlar'daki önemli vilayetlerin kaybedilmesinden sonra Osmanlı elinde kalan topraklara yönelik "Batı'nın sömürgeci imparatorluklarını taklit eden politikalar" izlemeye başlar. Bu süreçte Anadolu ve Doğu Trakya merkez bölge olarak konumlandırılırken özellikle Arap vilayetleri adım adım koloni statüsüne indirgenmiş olur (Eldem, 2000).

Son dönem Osmanlı İmparatorluğu'nu postkolonyal etütler perspektifinde değerlendirirken Osmanlı'nın sömürgeciliğine vurgu yapmaktan yana olanlar arasında eski Osmanlı coğrafyasının tarihçileri de bulunmaktadır. Örneğin "Osmanlı Oryantalizmi" başlıklı çalışmasında Makdisi (2002a) Said'in Oryantalizm analizini genişleterek Osmanlıların Arab tebaalarını nasıl temsil ettiklerini, özellikle merkezin Lübnan ile ilişkileri odağında incelemeye girişir. Makdisi'ye göre, Bâb-ı Âli reform çabalarına paralel olarak Arap vilayetlerini Osmanlılaştırmayı amaç edinmişti. Bunun için Osmanlı modernleşmesi bir yandan başkent İstanbul ile taşra arasında bir zaman fasılası (*temporal gap*) ve gelişmişlik farkı yaratırken, bir yandan da telgraf, demiryolu ve emperyal anıtlar aracılığıyla imparatorluğun mekânsal bütünlüğünü hedefliyordu. Makdisi'nin Osmanlı Oryantalizmi olarak adlandırmayı önerdiği süreçte Arap taşrası modernleşmekte olan merkezin söylemsel karşıtı olarak kurgulanıyordu. Bâb-ı Âli modernlik, medeniyet ve tarihin akışının metaforu olarak kabul edilirken, taşra vilayetleri bu metaforun tersine modern öncesine tekabül etmekteydi. Örneğin *Cebel-i Dürüz* bu türden tehlikeli ve huzursuzluk kaynağı bir yer olarak algılanıyordu. İmparatorluk merkezi Araplara İslâm kültürü çerçevesinde saygı duymakla birlikte, farklılıklar gösteren taşrayı disipline edici politikaları da uygulamak isteğindeydi. İmparatorluğun bütünlüğünün korunması Avrupa devletlerine yetişme çabasıyla örtüşüyor ve böylelikle Osmanlı emperyalizmi Makdisi'nin (2002b) ifadesiyle hem içerde hem de dışarıya karşı mücadele veren bir projeye dönüşüyordu. Bu aynı anda hem reform, hem de bir şiddet projesiydi. Makdisi'ye göre modern Osmanlı emperyalizmi fiilî ve sembolik şiddeti ıslahat, modernleşme ve imparatorluğun istikrarı için gerekli görmekte ve kullanmaktaydı.[4]

Bu noktada, Osmanlı'yı sömürgeci bir güç olarak değerlendirerek postkolonyal bağlama oturtmaya çalışan tarihçilerin Osmanlı kolonyalizminin Batı kolonyalizminden farkları üzerinde de durduklarını belirtmek gerekiyor. Deringil'e göre bu farkların en belirgini, Osmanlı tipi kolonyalizmde kolonyal güçle tâbi

4 Balkan tarihçilerinde de Osmanlı sömürgeciliği vurgusunu gözlemek mümkündür (örneğin, Todorova, 1997: 174; Zhelyazkova, 2002). Fakat Balkanlar bağlamında Osmanlı kolonizasyonundan bahsedenler, genelde son döneme ilişkin ve modern sömürgecilikle ilişkili bir anlamdan ziyade, kolonizasyonu Barkan'ın (1942) kullanımına yakın bir anlamıyla kullanmaktalar.

olan halkın aynı dini paylaşıyor olmasıydı ve bu durum Osmanlı için kayda değer bir meşruiyet kaynağı anlamına geliyordu. Sultan aynı zamanda bütün Müslümanların halifesiydi. Osmanlı Arapları kendilerini rahatlıkla Osmanlı eliti olarak hissedebiliyordu. "İstanbul *onların* (da) şehriydi" (Deringil, 2007: 208). Daha da önemlisi, Trablusgarb'ın İtalya'ya kaybedilmesinden sonra bazı Osmanlı Arapları İmparatorluğun artık kendilerini "gerçek" kolonyalizme karşı koruyamadığını düşünmeye başlamışlardı (Deringil, 2007: 215).[5] Bazı Batılı gözlemciler, örneğin Suriye'de sonradan gelen Fransızların Sultan-Halife'nin meşruiyet ve istikrarını yakalayamadığını not ediyorlardı (Deringil, 2002: 182). Benzer bir şekilde, Yemen'in tarihini sınır boyunda bir Osmanlı kolonisi olarak yazmaktan yana olan Kühn (2003) için de, Avrupa sömürgeciliği ile kolonyal Osmanlıcılığın (*colonial Ottomanism*) arasındaki tek fark, Osmanlı bağlamında ırk söyleminin olmayışı değildir. Muhtemelen daha da önemlisi, merkezde yaşayanlarla "koloni" olarak görülen coğrafyalarda yaşayanlar arasında yurttaşlık hakları bakımından bir fark olmayışıdır. Yemen her iki meşrutiyet döneminde de Meclis-i Mebûsân'a vekil göndermiştir.

Osmanlı aydınları ve postkolonyal eleştiri

Osmanlı'nın "ödünç alınmış kolonyalizm"ine odaklanmak, son dönem Osmanlı İmparatorluğu'nu postkolonyal etütler bağlamında düşünmenin tek yolu değildir. Bu makalede önerilen, son dönem Osmanlı aydınlarının Avrupa'nın yayılmacılığına, sömürgeciliğine, farklı coğrafya ve kültürlere ilişkin önyargılarına ve ırkçılığına gösterdikleri tepkileri postkolonyal eleştiri örnekleri olarak değerlendirerek Osmanlı'yı postkolonyal bağlama oturtmaktır. Bilindiği gibi, Genç Osmanlılar'dan itibaren Avrupa devletlerinin sömürgeci ve emperyalist pratikleri Osmanlı aydınları için önemli bir gündem maddesi haline gelmiş, Avrupa'nın Doğu hakkında ürettiği söylem, Osmanlı aydınlarının ortak itirazına konu olmuştur (C. Aydın, 2006). Avrupa'nın entelektüel ve diplomatik çevrelerinde üretilen İslâm'a ilişkin fikirler de benzer şekilde değerlendirilmiş, İslâm'a ilişkin önyargılara karşı da özel olarak tepki verilmeye çalışılmıştır. *Renan Müdafaanamesi*'ni kaleme alan Namık Kemal, John William Draper'dan *Niza-ı İlm ü Din: İslâm ve Ulûm*'u şerhleriyle cevap vererek çeviren Ahmed Midhat Efendi, Pierre Loti'nin harem ile ilgili fantezilerine tepki gösteren İttihatçılar (Hanioğlu, 2001: 304, 492) ya da 1908 sonrası anti-emperyalist karikatürler yayımlayan çizerler (Brummett, 2003) bu eleştirelliğin örnekleridir. Davison (2006), ufuk açıcı çalışmasında, farklılık meselesiyle uğraşan, belli noktalarda Avrupa'yı izlemenin kaçınılmazlığını vurgularken belli noktalardaysa bunun yanlışlığını savunarak muâsırlaşmakla Batılılaşmayı ayrıştırmayı öneren ve Avrupa'nın başka kültürlere düşmanlığına karşı çıkan Ziya Gökalp'i postkolonyal bağlam içinde

5 Bu konuda ayrıca bkz. (Ahmad, 1971: 226-227).

düşünmeyi öneriyor. Bu çerçevede, Ahmed Rıza'nın yazdıkları da Osmanlı mecrasında gözlenen sömürgecilik eleştirisinin dikkate değer bir örneğidir.

Osmanlı aydınlarının eleştirelliğini postkolonyal eleştiri örneği olarak değerlendirken, izlenecek olan dar ya da spesifik bir postkolonyal eleştiri tanımı değildir. Örneğin spesifik bir tanımı benimseyen Prakash'a (1994) göre postkolonyal eleştiri sömürgecilik ve Batı tahakkümü tarafından vaaz edilen bilgi ve kimliklerin radikal bir şekilde yeniden değerlendirilmesi anlamına geliyor. Prakash, 1990'ların ilk yarısında kaleme aldığı makalesinde, doğmakta olan bir postkolonyal eleştiriden ve Mâduniyet Okulu'nun kesin bir postkolonyal eleştirelliğe (*vigorous postcolonial critique*) dönüşmesinden söz ediyor. Prakash'ın ifadesiyle disiplinlerarası olan postkolonyal eleştirinin, münhasıran akademik bir uğraş olduğu söylenebilir. Fakat daha geniş bir tanımın daha verimli tartışmalara temel oluşturacağını düşünmek de mümkündür. Örneğin Moore-Gilbert'e göre, postkolonyal eleştiri uluslar, ırklar ve kültürler arasındaki, tarihsel kökleri Avrupa sömürgeciliği ve emperyalizmde olan tahakküm ve tâbi olma ilişkilerine karşı çıkan ve bu ilişkiler hakkında düşünce üreten kültürel formların incelenmesidir (1997: 12). Benzer bir şekilde, Young (2001: 15) da postkolonyal eleştirinin sömürgeciliğe ve emperyalizme karşı direnişin ürünü olduğunu vurgulamaktadır. Tanım böylesine kapsayıcı yapıldığında, Avrupa sömürgeciliği ve emperyalizminin son dönem Osmanlı İmparatorluğu ile olan ilişkisinin açık olmasından hareketle,[6] Osmanlı bağlamında dile getirilen eleştirileri postkolonyal eleştiri bağlamında değerlendirmek mümkün olmaktadır.

Osmanlı aydınlarının eleştirelliklerini postkolonyal eleştiriyle ilişkili olarak yeniden okumanın üç temel gerekçesinden söz etmek mümkündür. Birincisi, günümüzde postkolonyal eleştirinin kültürel çalışmalarla olan ilişkisi esas kökeni geri plana itmiş olsa da, postkolonyal eleştirinin temel ivmesini sömürgecilik karşıtı hareketten aldığını unutmamak gerekmektedir. Moore-Gilbert (1997: 5) de postkolonyal eleştirinin, terim olarak "postkolonyal"in oluşturulmasından çok daha önce başladığını hatırlatıyor. İkincisi, postkolonyal eleştiri hümanizm, modernite gibi söylem ve süreçlerin sömürgecilikle ilişkisini gündeme getiren bir sorgulamadır (Grovogui, 2004). Bir bakıma Avrupa'nın benimser göründüğü evrenselci ilkelerle çelişkilerini serimler. İlerleyen bölümlerde vurgulanacağı üzere, son dönem Osmanlı aydınları da bu çelişkileri vurguladıkları ölçüde postkolonyal eleştirinin sınırlarına dahil olurlar. Üçüncüsü, postkolonyalliğe vurgu yapıldığında, ilk bakışta karşılaştırılabilir gelmeyen coğrafyaların ortak noktalarına dikkat çekmek mümkün olacaktır. Burada sözü edilen ortaklık

6 Osmanlı kolonyalizmi argümanını benimseyen yazarlar da maruz kalınan emperyalist baskıyı önemsemekte ve buna karşı geliştirilen bir strateji, bir direnme yolu olarak –öykünmeci bir boyutu da olan– kolonyalist politikalara işaret etmektedirler. Örneğin Deringil'e göre son dönem Osmanlı seçkinleri ülkelerinin maruz kaldığı ölümcül tehditleri çok iyi anlamışlardı; fakat bu tehditlere karşı üretilmeye çalışılan farklı karşı koyma çareleri de malî kaynak eksikliği ve yabancı devletlerin müdahaleleriyle kısıtlanıyordu (2002: 15, 23).

Avrupa'nın kapitalist yayılmacılığının farklı türlerine maruz kalma deneyimiyle sınırlı değildir. Bu yayılmacılığa karşı çıkarken üretilen tezlerin kuramsal atıfları ve sorunları açısından da ortaklıklardan söz etmek gerekmektedir.

Osmanlı aydınlarının Avrupa yayılmacılığına yönelik eleştirilerini postkolonyal eleştiri örnekleri olarak değerlendirir ve Osmanlı'yı bu sayede postkolonyal bağlama oturturken, entelektüelleri yegâne analiz birimi, ya da düşünce tarihini tek başına yeterli bir analiz çerçevesi olarak kabul etmek söz konusu değildir. Osmanlı aydınlarını postkolonyal eleştiri bağlamında değerlendirmeye dair öneri, "ödünç alınmış kolonyalizm" yaklaşımının karşısına farklı bir tarih okuması koymakla mümkün olmaktadır. Bu okuma, 19. yüzyıl Osmanlısı'nı emperyalist/sömürgeci güçlerin baskısı altında olan ve bu baskıya karşı varlık mücadelesi veren bir devlet olarak değerlendirmektedir. Bir ihtiyat parantezi olarak tekrarlamak gerekirse, elbette "ödünç alınmış kolonyalizm" yaklaşımını benimseyen yazarlar bu baskıyı görmezden geliyor değildirler. Fakat çalışmalarının merkezinde bu baskı yer almaz. Bu makalede geliştirilen öneri için ise, emperyalist/sömürgeci baskı temel önemdedir.

Osmanlı'nın maruz kaldığı baskı sömürgeciliğin biçim değiştirmesi, ya da başka bir ifadeyle farklı stratejileri eş anlı olarak kullanmaya başlamasıyla anlaşılabilir. Osterhammel'e (2000) göre 19. yüzyılın ortalarından itibaren sömürgeci güçler doğrudan sömürge yönetimi kurmanın maliyetini fark etmiş ve informel sömürgeciliğe yönelmiştir. Maliyetin yüksekliğini esas alan açıklamaya muhtemelen, sömürgecilik yarışına geç katılan Almanya gibi ülkelerin formel/deniz aşırı sömürgeciliğe yetecek donanma gücüne sahip olmadığı (Ortaylı, 1981: 5) gibi faktörleri de eklemek gerekiyor. İnformel sömürgeciliğin özü, diplomatik baskı, askerî tehdit ve seçici donanma müdahaleleri aracılığıyla siyasî bağımsızlıklarını koruyan devletlerin sömürgeci ülke sanayilerine pazarlarını açmalarını ve yabancı mülkiyete kanunî güvence vermelerini sağlamaktı. Osterhammel (2000: 19) Osmanlı İmparatorluğu'nu önce Britanya sonra da Almanya ile olan ilişkileri bağlamında "informel koloni" olarak değerlendiriyor. Osterhammel'in önermesi son dönem Osmanlı'yı özellikle iktisadî tarih bağlamında değerlendiren yazarların saptamalarıyla uyumlu gözükmekte. Örneğin Owen (1981: 191-192) Osmanlı'nın 1870'lerdeki malî iflâsının Mısır ya da Tunus örneklerinde olduğu gibi yabancı işgaline yol açmadığı, fakat bu süreçte kurulan Düyûn-u Umûmiyye ile gerçekleşen uluslararası malî kontrolün eşdeğer bir egemenlik kaybına tekabül ettiğini söylüyor.

İnformel sömürgecilik: Gallagher-Robinson tezi

Bu noktada, informel sömürgecilik kavramına getirdiği katkı kadar, ciddi sorunları da görmezden gelinemeyecek Gallagher-Robinson tezi üzerinde durmak son dönem Osmanlı İmparatorluğu'nun informel sömürgecilik karşısındaki ye-

rini tartışmak adına gerekli gözükmekte. İnformel sömürgeciliğe ilişkin ilk bütünlüklü tanımın Gallagher ve Robinson'un 1953'te yayımlanan "Serbest Ticaret Emperyalizmi" ("The Imperialism of Free Trade") başlıklı makalelerinde geliştirildiği söylenebilir. Gallagher ve Robinson tezlerini, daha detaylı bir Afrika perspektifiyle, *Africa and the Victorians* (1968) adlı kitaplarında geliştirmişlerdir. Böylelikle formüle edilen Gallagher-Robinson tezi bir yandan İngiliz akademik çevrelerinde eleştirel olmayan emperyal tarih çalışmalarını etkilemiş, bir yandan da ciddi eleştirilere maruz kalmış (örneğin MacDonagh, 1962; Stokes, 1969; Platt 1973) ve revize edilmiştir (Cain ve Hopkins, 1980). Genel olarak bakıldığında, Gallagher-Robinson tezinin Avrupamerkezci olduğu yönündeki eleştirilere (Jones, 1985) katılmamak mümkün değildir. Çünkü Gallagher-Robinson tezi, Britanya yayılmacılığının Britanya toplumunun iç sorunlarından kaynaklanmadığını, Afrika'daki etnik bölünmelerin sömürgeci projeleri gündeme getirdiğini öne sürer. Bu iddiayla Gallagher-Robinson tezinin yapmaya çalıştığı, Hobson-Lenin tezinin kapitalizmin iç kriziyle sömürgecilik arasında kurduğu nedensellik ilişkisine karşı çıkmaktır. Afrika'nın paylaşılmasının alternatif ve sorunlu bir okumasıyla, Gallagher ve Robinson iktisadi boyutu sömürgecilikten ayrıştırmaya çalışırlar. Bu yaklaşıma göre emperyalizm iktisadi yayılmanın bir fonksiyonu olsa bile, gerekli (ya da kaçınılmaz) bir fonksiyonu değildir (Gallagher ve Robinson, 1953: 6). Başka bir ifadeyle, iktisadi saiklerin sonradan geldiği iddia edilir (Stokes, 1969: 287).

Bu tür bir yaklaşımın bütün sömürgecilik tarihinin, revizyonist, savunmacı ve Avrupamerkezci bir okuması olduğu açıktır. Fakat yine de "Serbest Ticaret Emperyalizmi" makalesindeki bazı noktaların eleştirel bir sömürgecilik tarihine katkı sağlayacağını söylemek mümkündür. Tanımlarının yeterince net olmadığına ilişkin eleştiri de (MacDonagh, 1962), haksız gözükmektedir. Gallagher ve Robinson'un dikkat çektiği üç nokta vurgulanmaya değer. İlki ve en önemlisi, Gallagher-Robinson tezi Britanya yayılmacılığının farklı yüzleri olan bir süreç olduğunu ve "formel ve informel imparatorluğun esas itibarıyla birbirine bağlı" (1953: 6) olduğunu söylemektedir. 19. yüzyılın ortasına gelindiğinde, formel imparatorluğun Hindistan'daki merkantalist teknikleriyle, Güney Amerika'da devreye sokulan serbest ticarete ilişkin informel tekniklerin amacı aynıydı. Gerek formel, gerekse informel teknikler denizaşırı ticaret, yatırım, göç ve kültür kalıplarını genişletme amacını içeriyordu. Gallagher-Robinson tezi ikinci olarak, informel sömürgeciliğin uydu ekonomiler yaratırken, her türlü yatırım riskini düşürmek ve makul bir düzeyde tutabilmek adına istikrarlı yönetimleri desteklediğini vurgular. Üçüncü olarak, informel imparatorluğun zayıf devletlere serbest ticaret ve dostluk antlaşmaları empoze edilmesiyle işlev gördüğü vurgulanır. Gallagher ve Robinson'a göre Britanya'nın 1836 ve 1857'de İran ile, 1838 ve 1861'de Osmanlı ile ya da 1858'de Japonya ile imzaladığı antlaşmalar bu çerçevede düşünülmelidir. Zanzibar, Siyam ya da Fas ile imzalanan antlaşmalarla elde edilen avantajlar ya da

Afrikalı kabilelerle imzalanmış yüzlerce kölelik karşıtı antlaşma farklı coğrafyalarda Britanya'nın serbestçe ticaret yapmasına olanak tanımıştır.

Bu üç nokta, Gallagher-Robinson tezinin revizyonist ve Avrupamerkezci boyutundan ayrı tutulduğunda, küresel hiyerarşilere ilişkin kapsayıcı bir tarihyazımı için aydınlatıcıdır. Bu çerçeveden hareketle, literatüre daha sonra yapılan katkılara da dayanarak, 19. yüzyıldaki informel sömürgeciliğin tanımlayıcı özellikleri şöyle sıralanabilir: a) Uluslararası serbest ticaret ve hukukî imtiyazlar (*extraterritorialities*) informel sömürgeciliğin iki önemli bileşenidir. Bu iki bileşen informel sömürgecilik çerçevesinde imzalanan imtiyaz antlaşmalarının sağlamaya çalıştığı iki temel hedef konumundadır. Hukukî imtiyazlar, antlaşmaya taraf olan güçlü devletin yurttaşlarına (ya da koruması altına giren kişilere), antlaşmaya taraf olan zayıf devletin sınırları içinde belirli bir dokunulmazlık sağladığı ölçüde zayıf devlet için ciddi bir egemenlik kaybı anlamına gelmektedir. b) İnformel sömürgeciliğin, Güney Amerika, Ortadoğu'nun önemli bir kısmı ve Güneydoğu Asya'ya belirli erişim limanlarını içine alacak denli geniş bir alana yayıldığı söylenebilir (Cain ve Hopkins, 1980). c) İnformel sömürgeciliğin ana odağı olarak demiryolu inşası ve işletimi, kredi, bankacılık ve hammadde ile ilgili endüstriler belirmektedir (Winks, 1976). d) İnformel sömürgecilik ağı her ihtiyaç duyduğunda askerî güç tarafından desteklenmiştir. Başka bir ifadeyle informel sömürgeciliğin işlemesinde, fiilen ya da tehdit düzeyinde askerî müdahale önemli bir rol oynamıştır. e) İnformel sömürgeciliği Britanya yayılmacılığına özgü bir teknik olarak düşünmemek gerekir. Modern sömürgeciliğin başka icatları gibi, informel sömürgecilik de bir Britanya icadıdır; fakat bir kez 19. yüzyılın küresel hiyerarşiler ağına bir teknik olarak eklenince, diğer sömürgeci güçler tarafından da kullanılmaya başlanmıştır. Çoğu durumda kayıtlar, Britanya'nın imzaladığı imtiyaz antlaşmalarının, diğer güçler tarafından izlenen bir modele dönüştüğünü göstermektedir.

Winks, maliyet verimliliği bakımından formel imparatorluğa göre daha rasyonel bir mekanizma olarak nitelendirdiği informel sömürgeciliği ortaya çıkaran nedenleri şöyle sıralar: ülkeler arasındaki teknoloji farkları, sömürgeciliğin dolayımlamaya (yani kolonyal alt-emperyalizmlere) duyduğu ihtiyaç ve sömürgeci büyük güçler arasındaki iktidar mücadelesi. Elbette bu üç neden her durumda söz konusu değildir, fakat sömürgecilik tarihi üzerine düşünürken, büyük güçlerin ilhak etmektense informel sömürgeciliği tercih etmelerinin nedeninin, büyük ölçüde aralarındaki rekabet olduğunu akılda tutmak gerekiyor (Winks, 1976: 546). Emperyalist güçler arası rekabet bir yandan güçsüz konumdaki devletler için belirli bir manevra alanı yaratırken, bir yandan da informel sömürgecilik yarışını hızlandırmaktaydı. Belirli bir imtiyaz bir kez bir büyük güce tanınınca, diğer büyük güçler de aynı imtiyaz için baskı oluşturmaya başlıyordu. Bu nokta, informel sömürgeciliğin nasıl ağ benzeri bir mekanizma şeklinde çalıştığını anlamak adına önemlidir.

İnformel sömürgecilik: Dünya sistemi analizi

Son dönem Osmanlı İmparatorluğu'nun büyük güçler karşısındaki konumunu değerlendirirken, Osmanlı'nın bu dönemini periferileşme olarak tanımlayan dünya sistemi çözümlemelerinin informel sömürgecilik kavramsallaştırmasıyla uyumlu olduğu söylenebilir. Dünya sistemi yaklaşımına göre, Avrupa merkezli kapitalist dünya ekonomisi genişleme gereksinimi duydukça, bütünleşme ve periferileştirme aşamalarıyla özerk iktisadî birimleri bünyesine dahil etmiştir. Bu bağlamda, Wallerstein'e göre dünya sisteminin Osmanlı İmparatorluğu'nu kapsamına alması, Rusya, Hint altkıtası ya da Batı Afrika'yı bünyesine eklemlemesinden çok da farklı değildir. Bu dört bölgede de dünya ekonomisiyle bütünleşme 1750'den 1850'ye uzanan süreçte tamamlanmıştır. Hatta bütünleşme aşamasından periferileşmeye geçiş Osmanlı'da 1850'den de önce olmuştur. Bunun sonuçlarından biri de devletin 1850'ye gelindiğinde 1750'ye oranla küçülmüş sınırları içinde daha güçlü olmakla birlikte, dışarıya karşı daha güçsüz olmasıdır (Wallerstein, 1989: 177). Avrupa kapitalizminin genişlemesi sürecinde Hindistan altkıtasının periferileşmesi doğrudan sömürgeleşme şekilde olurken, Osmanlı bu anlamda bir Britanya sömürgesine dönüşmese de süreç dikkat çekici biçimde paraleldir ve hatta başlangıç noktası Hindistan'ın sömürgeleşmesinden önceye denk gelmektedir (Wallerstein, 1989: 150). "Kolonyal devlet"i ticaret sermayesinin ihtiyaçlarına hizmet eden periferiye özgü bir devlet biçimi olarak tanımlamaktan yana olan İslâmoğlu ve Keyder de (1977), 19. yüzyıl Osmanlısı'ndaki dönüşümleri "kolonyal devlet"e geçiş olarak yorumlamaktalar. Burada iki noktanın altını çizmek gerekiyor: Birincisi, "kolonyal devlet"e dönüşmek artık kendini yeniden üretebilen bir sistem olmaktan çıkmak anlamına geliyordu (İslâmoğlu ve Keyder, 1977). İkincisi, periferileşmenin üretim değil de ticaret odaklı olması elbette Avrupa devletlerinin tercihi sonucu değildi. Dış müdahiller herhangi bir hammaddenin kendileri için en avantajlı şekilde üretilmesini sağlama gücünden yoksundu. Bu da esas olarak aralarındaki rekabetten kaynaklanıyordu. Bu şartlarda Batılı devletlerin yapabilecekleri, ticareti, devlet gelirlerini ve malî piyasaları kontrol etmek ve bu alanlardan kâr sağlamaktı (Yerasimos, 1975: 907).

Fakat geç dönem Osmanlı İmparatorluğu'nu postkolonyal bağlam içinde "informel bir koloni" olarak değerlendiren bir çerçeve oluştururken, mevcut literatürdeki bazı ihtiyat çağrılarını da dikkate almak gerekiyor. Örneğin 19. yüzyıldaki periferi ülkeler için daha detaylı bir kategorileştirme öneren Pamuk'a göre, Osmanlı'yı informel bir imparatorluğun parçası olarak düşünmek sorunludur. Çünkü dönemin Orta ve Güney Amerikası'nda belirleyici olan informel imparatorluk deneyiminin en önemli özelliklerinden biri tek bir büyük gücün –kayda değer rekabet olmaksızın– sürdürdüğü tahakkümdü. Çin, İran ve Osmanlı örnekleri içinse Pamuk, emperyalistler arası rekabete maruz kalanlar şeklin-

de ayrı bir kategori önermektedir. Pamuk'a (1987: 6-7) göre bu ayrı kategorinin dört temel özelliği, güçlü devlet yapısının sürekliliği, emperyalistler arası rekabetten siyasî ve ekonomik anlamda yararlanma, merkezî bürokrasiyle sosyal sınıflar arasında dünya ekonomisine eklemlenme biçimi hakkında mücadele ve dünya kapitalizminin ulusal sisteme görece düşük bir hızla müdahil olması şeklinde özetlenebilir.

İnformel sömürgeciliğin karmaşık ağı

Pamuk'un uyarısı dikkate alındığında, Osterhammel'in sömürgeciliğin verimlilik kaygısını da içeren bir dizi kısıt sonucunda informel sömürgeciliği de kapsamına dahil ettiğine ilişkin çözümlemesi hâlâ anlamlı gözükse de, Osmanlı'yı önce Britanya'nın sonra da Almanya'nın "informel kolonisi" olarak değerlendiren yaklaşım konunun karmaşıklığını tam olarak yansıtmaktan uzak gözükmektedir. Tartışmayı daha da detaylandırmamak için sadece üç nokta üzerinden Osmanlı'nın sömürgecilik ağındaki konumunun ne denli karmaşık olduğunu görebiliriz. İlk örnek Bâb-ı Âli ile Mısır arasındaki ilişkilerden verilebilir. 19. yüzyıl sonunda Mısır Britanya'nın emperyal sisteminin önemli noktalarından biri olarak kabul ediliyordu. Fakat hatırlamamız gereken asıl önemli nokta şudur: Birinci Dünya Savaşı'na kadar Mısır Osmanlı süzerenliği altında kalmıştır (Kitchen, 1996: 64).[7] 1882'deki Britanya işgalinden sonra da Kahire Bâb-ı Âli'ye vergi ödemeye devam etmiştir.[8] Britanya işgalden sonra özellikle danışmanlar mekanizmasıyla Mısır yönetiminde etkin olurken, ilhak yoluna gitmeyerek, diplomatik nezaket çerçevesinde Bâb-ı Âli temsilcileriyle Mısır'dan ne zaman asker çekeceğini müzakere etmiştir (Deringil, 2000a; 2000b). İkinci örnek 1908 sonrası süreçten verilebilir. Bu döneme gelindiğinde uzunca bir süredir imparatorlukta Alman nüfuzu kendini hissettiriyordu (Ortaylı, 1981; Gencer, 2003). Sadece Bağdat Demiryolu hakkında bilinenler (Earle, 1972; Rathmann, 1976: 81-120; Özyüksel, 1988) dahi Osterhammel'in yargısını haklı çıkartacak türdendir. Fakat Alman nüfuzunun bu denli yoğun olduğu yıllarda Almanya'dan ziyade Britanya'ya yakınlığı ile bilinen Kâmil Paşa, Sadrazamlık görevinde –çeşitli kereler– bulunmuştur. Sonradan Almanya'ya yakınlıklarıyla tarihe geçecek olan İttihatçılar, 1909 Şubatında mecliste Kâmil Paşa Hükümeti'ni düşürdüklerinde Britanya Büyükelçisi'ne giderek olası bir krizi önlemeye çalışmışlar ve yeni kurulacak hükümeti ancak Kâmil Paşa'nın Britanya'ya karşı sürdürdüğü dostluk politikasını benimsemesi şartıyla destekleyeceklerini bildirmişlerdir (Ahmad, 1971:

7 Mitchell (2001a) de 19. yüzyılın ikinci yarısı boyunca yöneticilerin daha özerk davranabildiği sıralarda bile Mısır'ın Osmanlı İmparatorluğu'nun bir vilayeti olarak kaldığına dikkat çekiyor.

8 Ödenen verginin Osmanlı için ne denli önemli bir gelir kalemi olduğu, bu karmaşık informel sömürgecilik ağının oluşumunda kilit öneme sahip Kırım Savaşı sırasında alınan ilk kısım dış kredi için (Sırbistan, Eflak ve Boğdan'dan gelenlerle birlikte) Mısır'dan gelen vergilerin teminat gösterilmesine bakarak anlaşılabilir (Göçek, 1996: 49; Badem, 2007: 253).

66). Birinci Dünya Savaşı arifesinde Osmanlı'nın Almanya ile ilişkisi sorunsuz değildir (Corrigan, 1967). Bâb-ı Âli 1913'te Britanya ile bir antlaşma imzalamış ve böylelikle Şattülarap'ta taşımacılık imtiyazı bu ülkeye verilirken, Britanya'nın Basra Körfezi ile ilgili iddiaları da tanınmıştır (Akşin, 2006: 346). Hatırlanması gereken üçüncü noktaysa şudur: İnformel sömürgecilik çerçevesinde Almanya ile olan bağı Osmanlı'yı ne Üçlü İttifak üyesi İtalya'nın Libya'yı işgali, ne de diğer bir Üçlü İttifak üyesi olan Avusturya-Macaristan'ın Bosna'yı ilhakı karşısında korumuştur. Alman diplomasisi içinden Osmanlı-İtalyan çatışmasını önlemenin Almanya'nın sorumluluğu olduğuna dair sesler yükselmişse de, ilk başlarda bir ara çözüm olarak İtalya'dan işgali derinleştirmemesini rica eden Almanya, sonraları Üçlü İttifak çerçevesinde İtalya ile olan ilişkilerine daha fazla önem vermiş, İtalya'nın Alman desteğinden yoksun kaldığına ilişkin şikayetlerinin de etkisiyle Trablusgarb'da İtalya'yı, Balkanlar'da da Avusturya-Macaristan'ı desteklemiştir (Wrigley, 1980).

Bu üç noktanın anlattığına bakarak, son dönem Osmanlı İmparatorluğu'nda devlet otonomisi ile devlet kapasitesi arasındaki dengenin büyük ölçüde informel sömürgeciliğin karmaşık ağı çerçevesinde şekillendiğini söylemek mümkündür.[9] Modernleşme döneminde Bâb-ı Âli bu karmaşık ağla olan ilişkisi sayesinde devletin belirli temel işlevlerini yerine getirebilmiştir. Örneğin, devletin temel görevlerinden olan para mecrasını sağlama, ancak Düyûn-u Umûmiyye'nin kurulmasıyla sürdürülebilmiş, bu yapı sayesinde hem belirli bir malî disipline kavuşulmuş, hem de yaşanan krizin derinleşmesinin önüne geçilmiştir (Quataert, 1996: 829; Clay, 2000: 560-565). Dahası merkezileşme çabaları açısından kilit öneme haiz çeşitli altyapı yatırımları bu dönemde yapılabilmiştir (Akarlı, 1976: 221). Abou-El-Haj'ın vurguladığı (2000: 124) gibi 19. yüzyıl Osmanlısı'nda emperyalist baskıyı siyasî değişimin tek nedeni olarak görmemek ve iç faktörlerin değişime yol açan önemli güçler olduğunu teslim etmek gerekmekte. Fakat bununla birlikte, informel sömürgecilikle olan ilişkinin son dönemde Osmanlı'nın devlet kapasitesine getirdiği avantajlar da denkleme dahil edilmeli.

İnformel sömürgeciliğin karmaşık ağı sadece devlet düzeyinde bir tâbi olma durumu yaratmamış, etkilerini iktisadi ve siyasî alanın ötesinde kültürel alanda da hissettirmiştir. Bu bağlamda Osmanlı bürokratları ve entelektüelleri, 19. yüzyılda informel sömürgeciliğin karmaşık ağının belirgin bir şekilde yapılanmasının öncesinde de Avrupalılarla karşılaşmalarında önyargılarla yüklü, Oryantalist bir yaklaşımla yüz yüze gelmişlerdir. Çırakman (2002: 164) "Avrupa'nın hasta adamı" imgesi esas olarak 19. yüzyılda revaçta olsa da, 18. yüzyıldan itibaren imparatorluğun yıkılışının önlemez olduğu fikrinin ve bunun kısa zaman-

9 Burada kısaca değindiğim, informel sömürgecilik bağlamında Osmanlı modernleşmesinin devlet kapasitesini artırma çabasıyla ilişkisini başka bir çalışmada daha detaylı olarak ele alıyorum; bkz. (Turan, 2008).

da gerçekleşeceği beklentisinin Avrupa'da yaygınlık kazandığını belirtiyor. Bu çerçevede Avrupalı diplomatların 1700'lerin sonlarına doğru Bâb-ı Âli'nin egemenliğinin sıfıra yakın olduğunu dillendirmeye başladıklarını görüyoruz. Örneğin dönemin İstanbul'daki Fransız elçisi Choiseul-Gouffier görece erken dönem kapitülasyonlara atfen, 1788'de Osmanlı'yı Fransa'nın en zengin sömürgelerinden biri ("*une des plus riches colonies de la France*") olarak nitelendirebiliyordu (akt. İnalcık, 1986). Bu türden söylemleri "diplomatik Oryantalizm" olarak adlandırmak mümkündür. Söylem düzeyinde iddia edildiği gibi Bâb-ı Âli'nin egemenliğini tamamen kaybetmediğini Oryantalist dili konuşan diplomatlar da biliyorlardı,[10] fakat bunu söylem düzeyinde dolaşımda tutmak psikolojik savaşın bir boyutuydu. Diplomatik Oryantalizm'in temel argümanlarından biri, Osmanlı'nın hüküm sürdükleri topraklarda hüküm sürmeye ahlâkî açıdan hakkı olmadığıydı. İngiliz asilzade Elizabeth Craven'in 1789'da yayımlanan seyahat notları bu yaklaşımın tipik bir örneğidir. Craven "Evet, itiraf ediyorum, burada dürüst İngiliz ailelerin kolonisini görmek istiyorum" (akt. Çırakman, 2002: 170) derken kafasındaki daha çok informel bir sömürgeydi. Craven'e göre koloni Osmanlı ülkesini İngilizlerin ülkesi haline getirmeyecek, fakat bu ülkenin ürünlerini onların yapacaktı. Craven'in koloniyi savunmak için öne sürdüğü gerekçelerden biri Türklerin miskinliğiyse (*indolent Turk*) diğer bir neden baskı gören Yunanlılardı. Adil ve serbest ticaret Yunanlılara da özgürlük getirecekti. Diplomatik Oryantalizm, sıradan Avrupalılarda üstünlük hissini de içeren bir meraka dönüşmüştü. 1790'da Prusya elçisi olarak atanan Ahmed Azmi Efendi "Berlin ahalisi biz şehre varana kadar sabredemedi. Kara ve kışa rağmen kadın erkek arabalarla, at sırtında ya da yayan, bizi görüp incelemeye geldiler." (akt. Mitchell, 2001: 31) demekteydi.

19. yüzyıla gelindiğinde Osmanlı'ya yönelik diplomatik Oryantalizm "Avrupa'nın Hasta Adamı" metaforunda cisimleşmişti. Muhtemelen ilk kez Rus Çarı I. Nikolas tarafından kullanılan bu metafor, Oryantalist önyargıların yetkin bir özeti gibiydi.[11] Osmanlı'nın etkenlik olanağının sıfıra indiğini vaaz ediyor ve Osmanlı coğrafyasında (ya da genel olarak Doğu Akdeniz'de, Ortadoğu'da, Yakın Doğu'da) sadece Avrupalı devletlerin siyaseten etken olduğunu iddia ediyordu. Başka bir ifadeyle, Oryantalizm'in Avrupa dışını pasif görme tavrının bir tezahürü olarak politik öznelliği sadece Avrupa devletlerine atfediyor, Avrupalı olmayan bir politik öznellik olmadığını savunuyordu. Osmanlı'nın politik öznelliği yadsındığı ölçüde Bâb-ı Âli'nin reform kapasitesi de yok sayılıyor,

10 Eldem (2006) de Osmanlı'nın Avrupa ile olan ticaretini ve kapitülasyonları ele aldığı çalışmasında, Avrupa ile olan ticaretin 19. yüzyılda sömürge benzeri bir tahakküme (*domination of a quasi-colonial type*) dönüşmüş olmasının çoğu zaman a posteriori bir okumayla önceki dönemlere doğru genişletildiğini vurguluyor. İlişkiler 19. yüzyılda tahakküm çerçevesinde değerlendirilebilirse de, Eldem'e göre önceki yüzyıllarda sadece Osmanlı'nın Avrupa ile olan ilişkilerinden söz etmek gerekmekte.

11 Bu klişenin Oryantalist boyutuna dikkatimi çeken Gil Anidjar'a teşekkür ederim. "Hasta Adam" klişesinin tarihi hakkında bkz. (Livanios, 2006).

gerçekleştirilen reformlar da ne "hasta adamın" zaten belli olan sonunu değiştirebilecek ne de Avrupa devletlerinin Osmanlı üzerinde kurdukları tahakkümü azaltabilecek girişimler olarak değerlendirilerek küçümseniyordu. Bu türden bir tavrın belirgin örneklerinden biri 1876'da İstanbul'da toplanan Tersane Konferansı'dır. Konferansın konusu ana olarak Avrupa'da yer alan Osmanlı topraklarının geleceğiydi. Formel imparatorlukla informel imparatorluğun birbirine olan bağını hatırlatırcasına konferansta Britanya'yı Hindistan Bakanı Lord Salisbury temsil ediyordu. Konferans İstanbul'da yapılmasına karşın Salisbury Osmanlı tarafını muhatap almıyor, neredeyse tek muhatap olarak Rus temsilcisini görüyordu (M. Aydın, 2006). Konferans sırasında Abdülhamid önemli bir reform adımı atarak Kanun-u Esâsi'yi ilan eder. Fakat diplomatik Oryantalizm böyle bir politik öznelliği dikkate almaya yanaşmaz. Osmanlı tarafı "bu inkılâb karşısında toplantının zait kaldığı" görüşünü savunsa da, diğer taraflar konuyu önemsemezler ve konferansın planlandığı üzere çalışmalarına devam etmesini sağlarlar. Almanya istisnasıyla, Avrupa basınının tepkisi de diplomatlarınınki gibidir. Örneğin Fransız basınında Kanun-u Esâsi "garip bir yaratık, ölü doğmuş" bir reform olarak karşılanırken, Rus basınında "şaşırtma, hile ve saçmalık" olarak nitelenir (M. Aydın, 2006).

Gerek Avrupa diplomatik çevrelerinde, gerekse Avrupa kamuoyunda gözlenen Osmanlı'ya karşı önyargılı tavır, Osmanlı entelektüellerinin Avrupalılarla girdikleri iletişimi de etkilemiştir. İmparatorluk topraklarında Avrupa fikir dünyasıyla ya da bizzat Avrupalılarla tanışmalarında ve Avrupa gezilerinde Osmanlı entelektüellerine hayranlık hissiyatı ve eşit şartlarda ciddiye alınma arzusu eşlik eder. Bu arzu tanınma arayışı olarak da adlandırılabilir. Nasıl farklı bağlamlarda Asyalı entelektüeller, Batı'nın ilan ettiği ilkeleri çiğneyerek, uluslarası ilişkilerde çifte standart izlemesini eleştirdilerse (C. Aydın, 2007: 9), Osmanlı entelektüelleri de sıklıkla Avrupa devletlerinin ve Avrupa'da karşılaştıkları tavrın tutarsızlıklarını eleştirmişlerdir. Örneğin Ahmed Midhat Efendi, 1889'da Paris'teki Dünya Sergisi'ni ziyaretinden sonra Avrupa'nın tahmininin ötesinde ilerlediğini ifade ediyordu. Bu hayranlık boyutuna ilaveten, aynı yıl katıldığı Şarkiyatçılar Kongresi'nde sık sık İslâm hakkındaki yanlış bilgileri düzeltmek zorunda kalıyor, "müdekkik ve hakikat-perest Avrupa"nın konu Şark'a gelince gerçeklerden uzak hayallerle yetinmesine şaşırıyordu (Findley, 1999: 51). Mitchell'in (2001: 29) ifadesiyle, "dışarıdan Avrupa'ya gezmeye gelenler, 19. yüzyıl boyunca kendilerini sergilenir bulmuşlar ya da Avrupalıların dikkatli merakının nesnesi olmuşlardı." Aslında Avrupalılarla karşılaşma bir gösteriyse, bazı durumlarda hitap edilen kitle yine Osmanlı kamuoyuydu. Örneğin Ahmed Midhat Efendi okurlarına söz konusu kongrede irticalen Fransızca yaptığı bir konuşmadan bahsediyordu, fakat Findley'in (1999: 18) özel yazışmalarında tespit ettiği üzere, Ahmed Midhat'ın Fransızcası anlamaktan ibaretti. Bazı durumlardaysa Osmanlı entelektüelleri kendilerini doğrudan Batılı izleyicilerin karşısın-

da gösteri nesnesi olarak hissediyorlardı. Örneğin Ahmed Midhat'ın Avrupa gezisinden dört yıl sonra 1893'te Liverpool'dan bir gemiyle Amerika'ya doğru yola çıkan Ubeydullah Efendi'nin anıları bu açıdan çok ilginçtir. Gemide, akşam yemeğinden sonra düzenlenen bir müsâmerede, herhangi bir marifetini sergilemesi istenen Ubeydullah Efendi Türkçe bir nutuk verir. Sözlerine "Ben Asyalı bir Türküm" diye başlayan ve "ben bu medeniyetin âşık ve hayranıyım" demeyi de ihmal etmeyen Ubeydullah Efendi hatıralarında o geceyi şöyle anlatıyordu:

> Cermanik vapurunda hiçbirisi bir kelime Türkçe bilmeyen üç yüz kişiye karşı Türkçe nutuk irâd edişim hakikaten tuhaftı. Ben nutkumu söylerken birkaç kere güleceğim geldi. Kendimi zor zabtettim. Kendi kendime, "Ay oğul, kime ne söylüyorsun?" diyordum. İnsan pek acayip maskara şey. Ben karşımda sözüme kulak verip de hiçbir şey anlayanlara karşı söz söylemekte müftehir. Karşımdakiler hiç anlamadıkları bir şeyi dinlemekten memnun. Bu maskaralık değil mi? (Alkan, 1997: 149).[12]

Bu örneklerin de gösterdiği gibi, küresel hiyerarşiler sadece devletler arası ilişkileri şekillendirmekle kalmıyor, aynı zamanda farklı coğrafyaların insanlarının karşılaşmalarına ve iletişim mecralarına da etki ediyordu.

Toparlamak gerekirse, "informel kolonyalizm"in son derece girift bir ilişkiler ağıyla çalıştığı, bu denli karmaşık bir ağın yerel aktörlere doğrudan belirli bir asgari güvence vermediği, fakat diplomatik manevra alanı bırakmanın da ötesinde devlet işleyişine olanak verdiği söylenebilir. Üstelik bu işleyiş kestirme bir yaklaşımla "sembolik" olarak nitelenemeyecek düzeydedir. Said'in ifadesiyle iç içe geçmiş ve örtüşen tarihlerin incelenmesi için "informel kolonyalizm"e atıfta bulunmak kaçınılmaz gözükmekte. Bu çerçevede son dönem Osmanlı'yı sömürgeciliğe maruz kalmış bir devlet olarak postkolonyal bağlama oturtmak, Osmanlı tarihine haklı olarak eleştirilmiş olan (Kafadar, 1997-1998) "gerileme paradigması" çerçevesinden bakmak ya da son dönem Osmanlı'nın politik öznellik olanaklarını ve bu yönde attığı adımları yok saymak anlamına gelmemektedir.[13] Başka bir ifadeyle, Osmanlı'yı informel sömürgeciliğe maruz kalmış bir devlet olarak görmek, "Avrupa'nın Hasta Adamı" klişesini yeniden üretmek anlamına

12 1893'te Ubeydullah Efendi Fransızca biliyor, fakat İngilizce bilmiyordu. Durumu "maskaralık" olarak yorumlamak abartılı bir yorum olabilir, çünkü kendisi konuşmasını önceden Fransızca olarak yazmış, Türkçe nutuktan sonra Ubeydullah Efendi'nin seyahat ahbaplarından biri Fransızca metinden yaptığı İngilizce çeviriyi yolculara okumuştur. Ancak gemideki yolcuların anlamadıkları bir dilde dinledikleri konuşmadan duydukları memnuniyet, Avrupalıların farklı coğrafyalara olan ilgili bakışının yerel anlam dünyalarına olan mesafesine ilişkin bir örnek olarak kayda değerdir. Fakat Ubeydullah Efendi için çeviri sorunları burada bitmez. Asıl sorun nutuktan sonra okuduğu klasik şiir örneklerinde ortaya çıkar, çünkü bunları kendisi de Fransızca'ya çeviremez. Yolculuğun başka bir akşamında bir güfteyi Fransızcaya çevirdiğinde bazı istihzâlarla karşılaşır ve "Siz frenk kafalısınız. Anlama kabiliyetiniz yok. Böyle ince şeyleri ancak şarklılar anlar." der (Alkan, 1997: 137). Elbette Ubeydullah Efendi'nin gönüllü olarak bu gösteriye katılması ciddiye alınma arzusu çerçevesinde düşünülmelidir. Ubeydullah Efendi'nin anılarına dikkatimi çeken Selim Deringil'e teşekkür ederim.

13 Osmanlı tarihinin "gerileme paradigması" çerçevesinde yazılmasına ilişkin farklı eleştiriler ve öneriler için bkz. (Armağan, 2006).

gelmez. Kapitalist genişleme süreci her kolonyal karşılaşmanın yapısal sınırlarını belirlese de, farklı biçimlerde Batı tahakkümüne karşı koyuşları gözlemek her zaman mümkün olmuştur (Comarrof, 1982) ve bu bağlamda Osmanlı örneği de bir istisna değildir.

Geç dönem Osmanlı İmparatorluğu'nu postkolonyal bağlam içinde, informel kolonyalizme maruz kalmış bir güç olarak görmeye ilişkin gerekçeler sadece tarih odaklı çalışmalardan kaynaklanmamaktadır. Kimi yazarlar "postkolonyal"in kapsamındaki belirsizlikten şikayetçi olsalar da (Shohat, 2000; Dirlik, 2005: 22-37), daha geniş kapsamlı, belirli örneklere sıkışıp kalmamış bir tavırla "postkolonyal"i tanımlamaktan yana olanlar ve böylelikle şu ana kadar yeterli derecede dikkat edilmemiş örnekleri de postkolonyal bağlama dahil etmeyi önerenler de vardır. Örneğin Herzfeld, literatürün formel kolonilere odaklanırken formel kolonilerin dışında kalan tampon bölgelere yeterince eğilmediğini belirtiyor. Siyasî bağımsızlığın büyük ölçekli ekonomik bağımlılıkla birlikte görüldüğü bu türden tampon bölgeler için Herzfeld (2002) gizli sömürge (*crypto-colony*) kavramını önermekte. Gizli sömürgelerin tanımlayıcı özelliği yabancı modellere uymak için ısrarlı bir ulusal kültür yaratmaları ve (gizli) kolonyal hiyerarşiye bu millî kültür aracılığıyla karşı çıkmaya çalışmaları. Yunanistan ve Tayland odağında geliştirdiği "gizli sömürge" geçmişinin mirasçısı olma durumu Herzfeld'e göre Meksika, Japonya ya da sonradan Yugoslavya'nın kurulacağı coğrafya için de geçerli. Herzfeld'in önerisinin Türkiye bağlamında da zihin açıcı olduğunu not etmek gerek. Farklı bir bağlamdaki tartışmasında Ahıska (2005: 310) da açık bir sömürge olma deneyimi yaşamadığı için Türkiye'nin postkolonyal eleştiri bağlamına uymadığını söylemekle birlikte, Moore-Gilbert'in önerdiği gibi, daha geniş bir postkolonyal eleştiri tanımının Türkiye'yi de içine alabileceğini düşünmekte. Ahıska'ya göre Osmanlı/Türkiye modernleşmesi kendisini Batı ve onun eleştirisi çerçevesinde oluşturduğu oranda postkolonyal bağlama yaklaşıyor.

Bu makale tarih odaklı çalışmaların öğrettikleriyle daha geniş sosyal bilim perspektiflerinin sunduğu ilhamları birleştirerek bir çerçeve oluşturmayı deniyor ve böylelikle geç dönem Osmanlı İmparatorluğu'nu genişletilmiş bir postkolonyal bağlam içinde değerlendiriyor. Bu daha kapsayıcı postkolonyal bağlamın tanımlayıcı unsurlarını dört maddede özetlemek mümkün: a) Moderniteyi ve modernleşmeyi Batı'nın sınırında belirli bir gecikmişlik algısıyla deneyimlemek, bir model arayışında olmak ve kabul edilen modelle yerel pratikler arasında bir zaman fasılası (*temporal gap*) varsaymak (Chakrabarty, 2000); b) çeşitli evrensel düşünsel ya da siyasî anlatılarla yerel gerçeklikleri bağdaştırma zorunluluğunu hissetmek; c) siyasî ve düşünsel eşitlik ve tanınma arayışında olmak; d) ve bütün bunları reel siyasetin mecrasında yapmak zorunda olmak, yani tüm bu deneyimleri güvenlik, ticaret, kalkınma gibi farklı kaygıların baskısını hissederken yaşamak.

Buradan hareketle makalenin geri kalanında Ahmed Rıza'nın *Batı'nın Doğu Politikasının Ahlâken İflâsı*'nda Batı'ya yönelttiği eleştirinin postkolonyal eleştiri bağlamında düşünülebileceği savunulmakta. *Batı'nın Doğu Politikasının Ahlâken İflâsı*'nın kaleme alındığı dönemde İstanbul ve Anadolu'daki işgaller hatırlanacak olursa, kitabın informel sömürgeciliğin işgalci bir güce dönüştüğü, başka bir ifadeyle emperyalist yayılmacılığın gündelik hayatta somutlaştığı bir dönemde yazıldığı söylenebilir. Hümanizm, Aydınlanma, ilerleme gibi kavramları önemseyen ve siyasî duruşunun merkezine yerleştiren Ahmed Rıza için böylesi bir dönemin getirdiği zorluğu, başka bağlamlarda Batı'dan gelen bir dizi fikri önemseyen ve aynı anda Batı'nın yayılmacı şiddetini deneyimleyen entelektüellerin yaşadıkları zorlukları akılda tutarak değerlendirmek, daha bütünsel bir çözümleme yapmak için gerekli gözükmekte. Zaten "postkolonyal"i daha geniş tanımlama önerisinin arka planında da, genellikle birlikte düşünülmeyen coğrafyaları birlikte düşünmeye, böylelikle Batı'ya yönelik entelektüel karşı çıkışlara, bağlamlarına atfedilen özgünlüklerin dışından bakabilmeye yönelik bir öneri yatıyor.

İttihatçı bir entelektüelin portresi: Ahmed Rıza

1859'da İstanbul'da doğan Ahmed Rıza'nın ailesi dönemin İstanbul aristokrasisi içinde yer alıyordu. Babası Ali Rıza Bey, İngiliz hayranlığıyla tanınan, Viyana ve Berlin'de büyükelçi olarak bulunmuş bir diplomattı ve aynı zamanda ilk Osmanlı meclisinde Ayân üyesiydi. Ahmed Rıza önce Galatasaray Lisesi'nde okudu, ardından tarım alanında öğrenim görmek üzere Fransa'ya gitti. Bu aşamadaki niyetinin ileri tarım tekniklerini yaygınlaştırarak Anadolu köylüsünün dertlerine çözüm üretmek olduğu anlaşılıyor (Özden ve Lök, 2001). Birinci Fransa döneminden sonra İstanbul'a döndüğünde doğrudan tarımla ilgili bir pozisyon bulamamanın sıkıntısını yaşadı. Kısa süreliğine Bursa Maarif Müdürü oldu. Bu görevi sırasında Paris'teki 1889 Dünya Sergisi'ni vesile ederek tekrar Fransa'ya döndü. Bu ikinci Fransa döneminde Ahmet Rıza pozitivist çevrelerle yakınlaşma fırsatı buldu. Auguste Comte'un fikirlerini Pierre Laffitte'in konferanslarıyla daha da yakından tanırken (Mardin, 1964: 124), *Revue Occidentale* ve *Positivist Review* gibi dönemin pozitivist dergilerine de yazılar verdi.

İkinci Fransa döneminin başında o dönemde yurtdışına çıkmış diğer Jön Türkler gibi, örneğin Mizancı Murad Bey'in yaptığı gibi, Ahmed Rıza da Abdülhamid'e bir dizi lâhiya sundu. Saray'dan gelen cesaretlendirici olmayan cevapların da etkisiyle Paris'te muhalif bir yayın çıkarma düşüncesi pekişti. Bu süreç Ahmed Rıza'nın muhalif kesimlerle ilişkisinin sıklaştığı bir dönemdir. İstanbul kanadı kurulacak cemiyetin adını İttihad-ı İslâm olarak önerdiklerinde Ahmed Rıza "bütün Osmanlıların çıkarına çalışacak" bir oluşumun adının İttihat ve Terakki olması gerektiği görüşünü ileri sürdü (1988: 12-13) ve bu-

nu kabul ettirdi. Ahmed Rıza için İttihat ve Terakki, İttihad-ı İslâm'a göre daha Osmanlıcı bir yankıya sahipti ve muhtemelen bu isimlendirmeyle pozitivizmin "*ordre et progrès*" şiarıyla da bir yakınlık hedefliyordu.[14] 1895'te *Meşveret*'i Osmanlıcı yaklaşımıyla örtüşen bir grupla yayımlamaya başladı (Akşin, 2006: 48). Selanikli bir Yahudi olan Albert Fua, Rum Aristidi Paşa ve Lübnanlı Marunî Halil Ganem İttihat ve Terraki'nin Paris kanadında Ahmed Rıza ile birlikte çalışıyorlardı. İlk başta *Meşveret*'in Osmanlıca ve Fransızca olarak Paris'te hazırlanması öngörülmüştü. Fakat süreç içinde Abdülhamid'in diplomatik baskısı sonucunda Fransa hükümeti Osmanlıca baskıyı engelledi. Bunun üzerinde Osmanlıca yayına Brüksel'de devam etmek isteyen Ahmed Rıza, Belçikalı pozitivist siyasetçilerin desteğine karşın, orada da benzer bir tavırla karşılaştı (Ahmed Rıza, 1988: 16). Anılarında Ahmed Rıza bundan sonraki gelişmeleri Osmanlıca *Meşveret*'in *Şura-yı Ümmet* adıyla Kahire'de yayımlandığı şeklinde özetliyor. Fakat biliyoruz ki, kendisi Paris şubesi başkanlığını Mizancı Murad Bey'e kaybedince Ahmed Rıza'nın konumu Fransızca *Mechveret*'in sorumluluğuna indirgendi (Mardin, 1964: 68-69). Ancak ilk aşamada Mizancı Murad Bey'e karşı kaybeden Ahmed Rıza, sonrasında, Zürcher'in ifadesiyle zaman zaman dezavantaj gibi görünen uzlaşmaz kişiliğinin de yardımıyla, bir lider olarak yerini sağlamlaştırdı (Zürcher, 2002: 132-133). Özellikle Mizancı Murad'ın Abdülhamid'in önerisini kabul ederek İstanbul'a dönmesi sonrasında, benzer önerileri sürekli olarak reddeden Ahmed Rıza, yurtdışındaki muhalefet hareketinin dağılmasını da önlemiş oldu.

Aralık 1895'te *Mechveret*'in ilk sayısında İttihat ve Terraki'nin siyasî programı olarak kısa bir metin yer alıyordu. Mardin *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri* başlıklı kitabını "mütecanis, 'monist' bir İttihat ve Terakki siyasî ve sosyal düşüncesi"nden söz etmenin zorluğundan söz ederek açar (1964: 1). S. Aydın (2001) da özellikle yurtdışındaki Jön Türk muhalefeti ile büyük ölçüde Makedonya kökenli ve subay ağırlıklı olan ve 1908 Devrimi'ni gerçekleştiren grubu ayrı siyasî gruplar, iki ayrı siyaset ve iki ayrı İttihat ve Terakki olarak düşünmek gerektiğine işaret ediyor. Ancak yurtdışındaki Jön Türk muhalefetini de yeknesak ve bütünsel bir grup olarak görmek mümkün değildir. Mardin'e (1964: 45) göre, 1895'te biri İstanbul'da olmak üzere en az dört Jön Türk grubundan söz etmek gerekmektedir. Bu duruma bakarak *Mechveret*'te çıkan programın belki ana hatlar itibariy-

14 Fransızca ek *Mechveret*'in 1 Aralık 1895 ile 1 Nisan 1897 arasında yayımlanan ilk 32 sayısında Mechveret logosununun hemen altında "*Ordre et Progrès*" sloganı yer almaktaydı. Ahmed Rıza 33. sayıda düşmanlarının Müslümanları bu sloganın ateizmin bayrağı olduğuna inandırmaya çalıştıklarını ve siyaseten aynı ilkelere bağlı kalmakla birlikte yanlış anlamaları önlemek için bu ifadeyi logonun altından kaldırdıklarını belirtiyordu, bkz. Ahmed Rıza, "Avis", *Mechveret (Supplément français)*, 15 Nisan 1897. Mardin de İttihat ve Terraki'nin Balkanlar'daki yerel örgütlerinden Ahmed Rıza'nın "enternasyonalliği ve laikliği" konusunda tepkiler yükseldiğini ve bu tepkilerin Ahmed Rıza'nın Paris şubesi başkanlığını Ekim 1896'da Mizancı Murad Bey'e kaybetmesinde etkili olduğunu vurgular (1964: 65-6). Ahmed Rıza'nın pozitivizmine karşı İttihat ve Terraki içinden gelen tepkiler hakkında ayrıca bkz. (Petrosyan, 1974: 199-200).

le belirli bir ortaklığı ifade etmekle birlikte, sıra doğrudan siyasî olmayan konulara geldiğinde Ahmed Rıza'nın formülasyonlarını yansıttığını düşünebiliriz.[15]

Muhtemelen programın nasıl bir modernleşme projesinin benimseneceğine ilişkin maddesi Ahmed Rıza'nın formülasyonuydu. Postkolonyal entelektüeller için her zaman önemli bir mesele olan Batı'nın ne dereceye kadar model alınacağı sorusu (Chakrabarty, 2000) ve buna bağlantılı olarak kısmî model almanın mı yoksa bütünsel benimsemenin daha yararlı olacağı tartışmaları, Batı'nın sınırında modernleşme projelerini üretmeye çalışan Jön Türkler arasında da eksik değildi. Hanioğlu'nun ifadesiyle, Tıbbiye mezunu Jön Türkler arasında biyolojik materyalizm gibi akımlar taraftar toplayabiliyor, "bilim" fikrine toplumsal sorunların çözümünde ayrıcalıklı bir yer atfediliyordu. O kadar ki, bazı Jön Türkler için temel sosyal çelişki bilim ile din arasındaydı (Hanioğlu, 1985: 49). Bu çerçevede İttihat ve Terakki çevrelerinde Batı'nın mutlak örnek alınmasını savunanlar vardı. Bu yaklaşıma göre, tek bir medeniyet, Avrupa medeniyeti vardı ve bu medeniyeti koşulsuz benimsemek dışında bir yol düşünülemezdi (Hanioğlu, 1985: 41).[16] Fakat pozitivist bir entelektüel olarak "bilim" fikrine kuşkusuz ciddi önem atfeden Ahmed Rıza, modernleşmenin koşulsuz bir Batılılaşma olarak anlaşılmaması gerektiğini önermekteydi. Programda yer alan ifadelere göre, Doğu medeniyetinin özgünlüğünü korumak amacıyla Batı'dan sadece bilimsel gelişmenin genel sonuçları ödünç alınacak, sadece bir milletin hürriyet yolundaki ilerlemesi için gerekenler ve gerçekten özümsenebilir olanlar benimsenecekti.[17] Bu türden bir seçici adaptasyonu savunan İttihatçı tavrın da 1908 sonrasında sürekliliği oldu ve "hars ve medeniyet" ayrımı çerçevesinde daha ikna edici düşünsel çabalara konu edildi.

Mechveret'te dikkati çeken diğer bir tema da anti-emperyalist tavırdı. Batılı devletlerin kapitülasyonları ve imtiyazları, yayın hayatının başından itibaren *Mechveret*'te eleştirel bir şekilde ele alınıyordu. Fransızca baskının özellikle önem verdiği konulardan biri de Avrupa'daki İslâm'a karşı önyargılı tutumlardı. Aşağıda tekrar tartışılacağı gibi, Ahmed Rıza için bu türden önyargılarla mücadele etmek önemli bir öncelikti. Aslında bütün Jön Türk yayınlarında, İmpa-

15 Örneğin programda net bir ifadeyle yer alan Osmanlıcılık fikri böylesine bir ortak iradenin yansıması olarak kabul edilebilir. Fakat Akşin'e (2006: 51) göre *Mechveret*'te benimsenen siyasal şiddete mesafeli tavır, örgüt içinde bütünüyle paylaşılmamıştır. Ayrıca Mardin (1964: 134-135) de Osmanlıca *Meşveret* ile Fransızca ek arasındaki farklara dikkat çeker ve Ahmed Rıza'nın Fransızca ekte istediklerini yazmakta çok daha özgür olduğunu belirtir (1964: 144). Bu da *Mechveret*'teki bazı formülasyonlarını Ahmed Rıza'nın formülasyonu olarak okumayı desteklemektedir.

16 Abdullah Cevdet örneğinde gözlenebilen bu İttihatçı tavrın erken Cumhuriyet dönemine de gözlenen bir sürekliliği olduğu söylenebilir. Bu sürekliliğin örneklerinden biri Mahmut Esat'ın (Bozkurt) İsviçre Medeni Kanunu'nun kabul edilmesi sırasındaki gerekçelendirmesidir. Dönemin Adalet Vekili Mahmut Esat'a göre, Türk milleti modern medeniyeti ve onun yaşayan ilkelerini koşulsuz benimsemeye karar vermiştir. Bu süreçte Türk milletine düşen modern medeniyeti kendine adapte etmek değil, her ne pahasına olursa olsun, kendini modern medeniyetin gereklerine uydurmaktır (Berkes, 1973: 470).

17 "Notre programme", *Mechveret (Supplément français)*, 1 Aralık 1895.

ratorluğun dağılma tehdidine karşı geliştirilen anti-emperyalist bir tavır söz konusuydu. Diğer Jön Türk liderleri de Avrupa'nın önyargılarını kırmayı önemsiyorlardı. Örneğin Mizancı Murad Bey de Türkler hakkındaki "barbar" nitelemesini Haçlı zihniyetinin bir devamı olarak değerlendiriyordu (Mardin, 1964: 72). Şubat 1902'de Paris'te toplanan Birinci Jön Türk Kongresi'nde de tartışmalar emperyalizme karşı nasıl bir tavır sergileneceği meselesi üzerinden gelişti ve bir büyük gücün müdahalesinden yana olan "müdahaleciler" ile bu fikre karşı olan "ademi müdahaleciler" arasında bir ayrım meydana geldi. Azınlıkta kalan "ademi müdahaleci" kanadın sözcüsü olan Ahmed Rıza kongre sırasında Osmanlı İmparatorluğu'nun bağımsızlığından, ne gerekçeyle olursa olsun, feragat edilemeyeceğini savundu. Bu çerçevede, reform gerekçesiyle bile olsa büyük güçlerden yardım almayı reddederken, Ahmed Rıza bu tavrın Avrupa düşmanlığıyla karıştırılmaması gerektiğini özenle vurgulamaktaydı.[18] Yayınladığı bildiride "Biz Avrupa'nın gösterdiği yoldan gidiyoruz. Dahası var, biz yabancı müdahalesine karşı çıkarken bile; büyük bir kıskançlıkla savundukları bağımsızlıklarından haklı bir gurur duyan Avrupa halklarının, yurtsever duygularından esinlenmekteyiz." (akt. Petrosyan, 1974: 221) diyordu.

Ahmed Rıza'nın ikinci Fransa dönemi Eylül 1908'de sona erdi. Yapılan ilk seçimlerde İstanbul mebusu seçilmişti. Ardından Meclis-i Mebûsân Başkanlığı'na da seçildi.[19] Bu dönemde İttihat ve Terraki Cemiyeti merkezinde bir konuma sahipti. Sonradan Kandilli Kız Lisesi'ne dönüşecek proje için kurduğu Sultani İnas Cemiyeti gibi işlere zaman ayırmasından daha çok protokol faaliyetlerine yoğunlaştığı ve gündelik siyasette kendisine yer bulamadığı anlaşılıyor.[20] Bu sırada Nâzım Bey ile birlikte çeşitli Avrupa başkentlerine yaptıkları gezileri de Ahmet Rıza'nın diplomatik faaliyetleri olarak not etmek gerek (Ahmad, 1971: 57). 31 Mart sonrasında Cemiyet merkezindeki konumunu da neredeyse tama-

18 Kongrenin hemen öncesinde farklı Jön Türk grupların uzlaşma noktalarını açıklamak üzere yayınlanan ve Ahmed Rıza'nın da imzaladığı bildiride "Uluslararası antlaşmalara ve özellikle de Türkiye'nin iç düzenine ilişkin hükümleri, İmparatorluğun tüm vilâyetlerine yayılması gerekecek olan Berlin Antlaşmasına bağlı kalacağımıza dair değişmez kararımızı ilân ediyoruz." deniyordu (Ilıkan, 1992).

19 Ahmed Rıza'nın birinci seçim dönemi üçüncü yasama yılının açılışında Meclis-i Mebûsân Başkanı sıfatıyla yaptığı konuşma için bkz. (Ilıkan, 1993).

20 Derviş Vahdetî tarafından yayımlanan *Volkan* gazetesi Kandilli Kız Lisesi'ne yönelik çabaları nedeniyle Ahmed Rıza'yı sert bir şekilde eleştirmiştir. Ertuğrul Düzdağ'ın hazırladığı tıpkıbasımdan, *Volkan*'ın ilk sayılarından itibaren Ahmed Rıza'ya karşı yazılar yayımladığını izlemek mümkündür; örneğin "Şeytanlar Devri", *Volkan*, sayı 3, 13 Aralık 1908 (Düzdağ, 1992: 12-13). (Kal'a-i Sultaniyeli A. T. S. imzalı) "Bir Sadâ-yı Muhik yâhud Ulemâ ve Talebe-i Ulûm" başlıklı yazıda (*Volkan*, sayı 53, 22 Şubat 1909) kız lisesi konusunda şöyle deniliyordu: "Halbuki Meclis-i Mebusan Reis-i hasâfet-enîsi! Meclis-i Maârif azâlarıyla tasmim ettiği inâs mektebi programını tanzim ediyor. Güya herşey derece-i tekemmüle irtikâ etmiş de ihtiyâc yalnız inâs mektebine kalmış gibi fuzûli, hem de pek beyhûde olan şeylere mürâcaat ediyor. Mekâtib-i âliyye şöyle dursun, idâdî, rüşdî mektepleri olsun niçin ıslâh edilmiyor? Hayır! Maksad mektep yapmak, evlâd-ı vatan yetiştirmek perdesi, rolü altında hevesât-ı nefsâniyyeyi celbe hâdim sahneler göstermektir. Kızlara dans öğretmek, piyano çaldırmak, mahzâ (siyasî!!) fikirler telkin etmek gibi şeyler irâesi başlıca emelleridir, terakkî bu mu? Şeriat bunu emir veya tasdik eder mi?" (Düzdağ, 1992: 255).

men kaybettiği söylenebilir.[21] Bununla birlikte siyaset çevrelerinden uzaklaşmadı. 1912'de Sultan Mehmed Reşad tarafından Meclis-i Ayân üyeliğine getirildi (Kansu, 1997: 310) ve başkanlığını yaptı. 1918'de İttihat ve Terakki kendini fesh ettiğinde diğer İttihatçılar gibi yurtdışına çıkması gerekmiyordu. 1919 yazında Mustafa Kemal'den "(b)u millî ve hayatî mesele için Zat-ı Samileri gibi vatanperver ve sahib-i kelâm mütefekkirine teveccüh eden fedakârlık bilhassa pek büyüktür" diyen bir mektup alınca, vakit geçirmeden Paris'e doğru yola çıktı. Kendisine biçtiği rolün İtilaf Devletleri işgallerinin haksızlığını Avrupa'da dile getirmek ve bir nevi kamuoyu oluşturma faaliyeti yürütmek olduğu tahmin edilebilir. Böylece Ahmed Rıza için 1923'e kadar sürecek olan üçüncü Fransa dönemi başlıyordu.

Ahmed Rıza Mustafa Kemal'den bir mektup alınca niye tereddüt etmeden hemen harekete geçmişti? Bu soru, mektubun 22 Haziran 1919'de, yani Mustafa Kemal henüz resmî görevinden dahi istifa etmemişken ve milli mücadele sürecinde liderlik konumunu garantilememişken yazıldığı ve üstelik kendisi gibi başkalarına da gönderildiği akılda tutulduğunda daha da anlamlı gözükmekte. Ahmed Rıza'nın anılarında Mustafa Kemal'in bu mektubundan söz etmemesi de ayrıca dikkat çekici. Ancak Kasım 1918'den itibaren müttefik donanması İstanbul'daydı. Mütareke sonrasında Ahmed Rıza'nın "Vahdet-i Milliye" adıyla bir heyet oluşumuna yönelik girişimi sonuca ulaşmamıştı. Ayrıca yine anılarından dönemin sadrazamı Damad Ferid Paşa'nın, eski bir İttihatçı olmasının da etkisiyle Ahmed Rıza'ya karşı bir tavır takındığını, hatta tutuklanması için emir verdiğini de öğreniyoruz (Ahmed Rıza, 1988: 81). Bütün bunlar aklında tutulduğunda Ahmed Rıza'nın Paris'e gitme kararını nasıl bir ortamda aldığı daha iyi anlaşılabiliyor.

Batı'nın Doğu Politikasının Ahlaken İflâsı: Genel çerçeve

Üçüncü Fransa döneminde Ahmed Rıza'nın 1908 öncesindeki ilişkilerini de kullanarak bir dizi görüşme yaptığı ve basına yaptığı açıklamalarla bir kamuoyu oluşturma çabası içinde olduğu biliniyor. Ahmed Rıza'nın Ekim 1921'de Ankara Antlaşması'na Fransa adına imza atan Henry Franklin-Bouillon'un Ankara'ya doğru yola çıkmasında payı olduğu iddia edilse de, bu çok olası gözükmemektedir.[22] Fransızlar ile sorunun kısa sürede çözülmüş olması, başka bir ifadey-

21 *Volkan* gazetesindeki haberlere ek olarak, 31 Mart olayı sırasında isyancı askerlerin Ahmed Rıza'nın istifasını talep ettiklerini de hatırda tutmak gerek (Akşin, 1972: 71-72).

22 Kaldı ki bu dönemde Ahmed Rıza'nın İstanbul ile yazışmaya devam ettiği de biliniyor. Temmuz 1920'de Sultan Vahdettin'e bir arîza sunmuş ve 1920 boyunca Sadrazam Tevfik Paşa'ya, Dahiliye Nâzırı İzzet Paşa'ya ve Şûra-yı Devlet Reisi Mustafa Arif Bey'e mektuplar göndermişti. Ekim 1920'de Tevfik Paşa'ya gönderdiği mektupta "Binaenaleyh, matlub-u meşruamız istihsal edilene kadar Kuva-yı Milliyeyi –bir çok hatası olsa da– bir âlet-i siyasiye, bir müttekâ [koltuk değneği] gibi kullanmak ve muahedenin kısmen tadiline rıza gösterilmedikçe Anadolu'daki heyetin kuvveti, teşkilâtı bozulmamak iktiza eder" önerisini getiriyordu (Koloğlu, 1993).

le Urfa, Maraş ve Antep'teki çatışmaların kısa sürede Türk kuvvetlerin lehine sonuçlanmış olması, muhtemelen Ahmed Rıza'nın çabalarını görece rahat bir ortamda sürdürmesine yardımcı olmuştur.[23] Bu dönemde Ahmed Rıza geliştirmeye çalıştığı siyasî çabalara, 1922'de Paris'te Fransızca olarak yayımlanan *Batı'nın Doğu Politikasının Ahlâken İflâsı* adlı kitabıyla entelektüel bir boyut katar.[24] Kitap Avrupa'nın Türkiye'ye karşı izlediği siyasette ahlâk kavramına yer verilmediği ve Batı'nın hakkını daima güçten aldığı tespitiyle açılır. Ahmed Rıza'ya (1982: 27) göre İslâm ülkelerine ve onların maddi kaynaklarına yönelik saldırganlık Batı politikasının sürekli olarak temelini oluşturmuştur. Bu çerçevede Ahmed Rıza ilk aşamadan itibaren Batı ülkelerine yönelttiği eleştirisini ahlâk temeline oturtur. Fakat Ahmed Rıza'nın eleştirisi kimi çağdaşlarının Batı'ya yönelttikleri ahlâk temelli eleştirilerden farklıdır. Örneğin 1889'da Ahmed Rıza gibi Paris'teki Dünya Sergisi'ni ziyaret eden Ahmed Midhat Efendi'nin temel tespitlerinden biri, Avrupa'nın bilim ve teknikte son derece ilerlemiş olmasına karşın ahlâken bir dejenerasyon içinde olduğudur (Okay, 1991; Findley, 1999). Ahmed Midhat'a göre Avrupa'nın teknikteki üstünlüğü nasıl tartışılmazsa, Osmanlı'nın da ahlâkî üstünlüğü aynı şekilde açıktır. Ahmed Rıza ise *Batı'nın Doğu Politikasının Ahlâken İflâsı* ile ahlâk temelli eleştiriyi sosyal hayatın modernleşmesinden ayrıştırır ve Batı'nın emperyalist yayılmacılığına yöneltir. Bunda süreç içinde emperyalist yayılmacılığın daha da elle tutulur hale gelmesinin yanı sıra Ahmed Rıza'nın Ahmed Midhat Efendi'nin "ahlâksızlık" olarak değerlendirdiği herşeyi aynı kapsamda değerlendirmemesinin de payı olsa gerek.

1922'ye gelindiğinde, Ahmed Rıza'nın Batı'nın emperyalist yayılmacılığına ahlâk temelli eleştirisini netleştirmesinde ve kesinleştirilmesinde süreç içinde Osmanlı entelektüel çevrelerinde emperyalizm ve buna karşı geliştirmeye çalıştıkları politik öznelliklerinin sınırları hakkındaki görüşlerinin netleşmesinin de payı olsa gerek. Şüphesiz 1908'de anayasal rejime geçişi sağlamaları İttihatçı özelliğin zaferiydi. Sohrabi (2005) genel olarak devrimleri moderniteyi oluşturan faillik (*agency*) örnekleri olarak okumayı önermekte. Bu yaklaşıma göre devrimci aktörler toplumlarını gerek tarihsel, gerekse dönemin uluslararası bağlamında değerlendirerek, toplumun ana sorunlarını teşhis ederek, olasılıklar arasında tercih edilen siyasî sistemin hangisi olduğunu ve hangi devrimci stratejinin başarı sağlayacağını tartışarak farklı faillik pratikleri sergilerler. Sohrabi 1908'i de bir faillik örneği olarak değerlendiriyor, çünkü Jön Türk hareketinin aktörleri de bu süreçte küresel paradigmaları yerel gelenekle birlikte düşünüyorlardı ve geçmiş örnekleri günün küresel örnekleriyle harmanlıyorlar-

23 Ayrıca bu süreçte Fransız kamuoyunda Türk tezlerinin savunan Fransız gazeteci ve yazarlara da rastlanmaktadır (Akyüz, 1988 : 42-58).

24 *La Faillite Morale de la Politique Occidentale en Orient*, Librairie Picart, Paris, 1922. Bu makalede kitabın Ziyad Ebüzziya tarafından yapılan ve 1982'de Üçdal Neşriyat tarafından yayımlanan ilk çevirisi izleniyor. Ayrıca Ergun Göze'nin *Batının Politik Ahlâksızlığı* başlıklı çevirisinin de 2004'te Boğaziçi Yayınları tarafından yayımlandığını belirtelim.

dı. Fakat Keyder (1987: 53) 1908 sürecinde İttihatçıların emperyalizmin hangi mekanizmalarla işlediğine ilişkin anlayışlarının sınırlı olduğunu ve ekonomi-politik hakkında şaşırtıcı derecede bilgisiz olduklarını (Keyder, 1997) vurguluyor. Dahası bu bilgisizlik İttihatçıları politik öznelliklerinin sınırları hakkında naif beklentilere sevketmişti. Muhalefet dönemi boyunca Ahdülhamid rejimini politik öznelliklerine karşı en büyük engel olarak görmüşlerdi. Bu fiilî engeli devirince, Avrupa devletlerinin kendilerini gerçek anlamda destekleyeceklerini düşündüler ve kapitülasyonların ilgası talebini gündeme getirdiler. Bu nokta, informel sömürgeciliğin yapısal özelliklerini ve dolayısıyla kendi politik öznelliklerinin sınırını göremedikleri noktaydı. Nasıl 1884 Berlin Konferansı'nda Afrika'nın paylaşılması tartışılırken Avrupalı devletlerin sömürge sahibi olma hakkı bir ilke olarak benimsendiyse, 1908'e gelindiğinde Avrupalı diplomatlar kapitülasyonları Osmanlı Sultanı tarafından kendilerine verilen bir imtiyaz olarak değil, bir hak olarak görüyorlardı (Ahmad, 2000). Kapitülasyonlar ancak 1914'te savaş ortamına girilirken kaldırılabildi. Bu süreçte İttihatçıların, Osmanlı'nın Avrupalı devletlerle olan ilişkisini, örneğin Parvus'un bu ilişkiyi sömürü ve Osmanlı'yı yarı-sömürge olarak nitelemesinin de yardımıyla, daha net olarak kavradıkları anlaşılıyor. Elbette 1922'ye gelindiğinde savaş sonrası işgaller durumu daha da netleştirmiş, Avrupalı devletlerin emperyalist politikaları İstanbul sokaklarında hissedilir olmuştu.

Ahmed Rıza'nın ahlâk temelli eleştirisi, Batı'nın emperyalist yayılmacılığına yöneldiği ölçüde, temelde uluslar, ırklar ya da kültürler arasındaki hâkimiyet ilişkilerine yönelik bir itiraz olan postkolonyal eleştirinin bağlamına oturuyor. Örneğin bu çerçevede Ahmed Rıza'nın eleştirisi Césaire'in *Sömürgecilik Üzerine Söylev*'de dillendirdiği ahlâkî eleştiriyle birlikte düşünülebilir. Césaire'e göre Avrupa'ya ahlâk temelinde bir suçlama yöneltmenin nedeni –köleleştirmeye özel bir vurguyla– sömürgeciliğe ilişkin tarih ve bu tarihin süreklilik kazanan izleridir. Bu tarih sömürgeciyi de medeniyetten uzaklaştırmış ve Batı'nın ahlâkî göreceliliğini açığa çıkarmıştır (Césaire, 2005: 69). Bu nedenle Césaire'e göre, bu tarihi ahlâkî olarak savunmak mümkün değildir. Césaire, sömürgecilik sürecinin Avrupalılar için de olumsuz yanları olduğuna, onları da insanî koşullarından uzaklaştıran yanları olduğuna dikkat çeker; çünkü sömürgeciliğin bir bumerang etkisi vardır. Sömürgeci tahakküm ilişkisini mümkün kılan, kolonyal karşılaşmada "yerli" olarak kodlanana karşı duyulan nefrettir. Bu nefretle kendisini meşrulaştıran sömürgecilik, kaçınılmaz olarak sömürgeciyi de dönüştürür. Poskolonyal bağlamda Césaire, sömürgeciliğin Avrupalılar için de olumsuz yanları olduğunu dile getiren ve Avrupalıların tutarsızlığa sürüklenmesine vurgu yapan tek yazar değildir. Örneğin Djait da emperyalist Avrupa'yı kendi insan anlayışını yok saymakla suçlar (Chakrabarty, 2000: 5). Aşağıda Ahmed Rıza'nın postkolonyal bağlamdaki yeri hakkında genel bir değerlendirme yapılırken, ırk temelli tahakküm ilişkilerinin olmadığı bir bağlamda bunun yerini neyin aldı-

ğı tartışılacak. Bu aşamada Ahmed Rıza'nın Batı'ya yönelttiği eleştiriyi ahlâk temeline oturtmakla, kendisinden sonra gelen bazı postkolonyal yazarlarla paralel düşündüğü söylenebilir. Bir kez eleştiri ahlâk temeline oturtulunca, burada ister istemez söz konusu olan farklı coğrafyalarda geçerli olan, özcü yaklaşımların vaaz ettiğinin aksine, genel bir ahlâk olmak durumundadır. Dar çerçevenin dışında ahlâka atıf yapılınca, getirilen eleştiri "ulusal çıkarlar"ı savunmanın ötesine geçer. Ahmed Rıza da bu nedenle "büyük sermayenin istismârına olduğu kadar emperyalizmin tehdidine karşı koymak ve milletlerin çıkarlarının korunmasını sağlamak için yeni bir liberal teşkilâtlanmanın gerektirdiği anlaşma zemini hazırlamaya çalışmakla, hem vatanî, hem de milletlerarası bir vazife ifâ ediyorum." (46) demektedir. Dolayısıyla bu tür bir eleştiri, Ahmed Rıza ya da Césaire örneklerinde görüldüğü gibi, genel bir ahlâka dayandığı ölçüde Batı'nın sömürgecilikten ibaret olmadığına ilişkin bir tavrı da içerir.

Zaten daha kitabın giriş bölümünde Ahmed Rıza, bilenen Batı hayranlığını tekrarlama gereği duyar. "Bunca şâheser yaratmış milletlere karşı ancak hayranlık hissi besleyebilirim" diyen Ahmed Rıza (1982: 32) eleştirisinin amacının Avrupa medeniyetinin rolünü ve maddî hayata getirdiği ilerlemeleri inkâr etmek olmadığını vurgular. Fakat Avrupa dürüst bir çıkar sağlamaksızın topraklarımızı kana bulamamıştır. Ahmed Rıza'ya göre Haçlı Seferleri'nden beri "dünyanın iki parçası arasında" var olan uçurum Doğu Halkları ile Hıristiyan Batı arasında iyice derinleşmekteydi ve bu durum söz konusu halkları Batı'dan gelen her şeyden nefret etmeye yönlendiriyordu. "İtilâf Devletlerinin hatâlı, insafsız ve âdaletsiz siyasetlerinin tepkisi de Doğu'da meydana geldi. ... Şimdiye kadar halkı kandırmak için medeniyet, insaniyet, din diye kullandıkları kelimeler, sadece şüphe ve vehim uyandırıyor" (Ahmed Rıza, 1982: 44). Bu bağlamda Ahmed Rıza'nın ifadesiyle ahlâk dışı saldırganlık nedeniyle medeniyet kavramı iflâs etmiştir.

Ahmed Rıza'nın Batılı güçlere yönelik eleştirisinde biri genel, diğeri spesifik olmak üzere iki düzlem gözlenmektedir. Genel eleştirisi sömürgeciliğe yöneliktir. Ahmed Rıza'ya göre, hoşgörü Avrupa'da hiçbir zaman millî bir fazilet olmamıştır. Sömürge siyaseti de bu kapsamda ele alınmalıdır. "(B)ir zenciyi horlayarak ondan, sadece başka renkte bir insan olduğu için nefret eden bir insan da aslâ müsamâha sahibi olamaz" (24). Nasıl *Sömürgecilik Üzerine Söylev*'de Césaire sömürgeciliğe meşruiyet arayanların medenîleştirme misyonu (*mission civilisatrice*) argümanına karşı çıkıyor ve sömürgeciliğin ne hayırsever bir girişim, ne bir dini yayma projesi, ne de hukuk düzenini genişletme çabası olduğunu vurguluyorsa, benzer bir şekilde Ahmed Rıza da medeniyet kavramının ahlâken iflâsına ilişkin iddiasını medenîleştirme misyonuna ilişkin eleştirellikle birleştirmiştir. Ahmed Rıza'ya göre, farklı bağlamlarda Avrupa devletleri bir memleketi istilâ etmek ve halkının servetine el koymak için gerekçe bulamadıklarında, "buraların halkının ikinci derecede bir ırka mensup oldukları ve 'insaniyet' için

tehlike teşkil ettikleri öne sürülür ... onlara medeniyetin nimetlerinin tattırılacağı iddia olunur" (27). Fakat Ahmed Rıza sömürgecilerin boyunduruğa aldıkları bu halklara mutluluk sağlamadıklarını da söyler. "Medeniyetin sözüm ona 'müslihâne' yâni 'silah gücü kullanmadan' denilen yayılma yoluyla Afrika ve Asya'ya girişinin ahlâk ve fizikî tereddî yönlerinden ne derece meş'um neticeler doğurduğu meydandadır" (28).

Spesifik olarak Ahmed Rıza'nın eleştirisi İtilâf Devletleri'nin İstanbul ve diğer şehirlerdeki işgallerine odaklanır. Ahmed Rıza Osmanlı'nın savaşa katılarak büyük bir yanlış yaptığını kabul eder. Ciddi toprak kaybıyla bu yanlışın bedeli ödenmiştir. Fakat bu bedeli yeterli görmeyen İtilâf Devletleri "Türkiye'yi aşağılatmak ve zayıflatmak için" işgaller sürecine girişmiştir. Ahmed Rıza'nın ifadesiyle, Yunanlıların İzmir ve Ege'yi işgali, İstanbul'da İngiliz askerlerinin "vahşetten başka bir şey olmayan hareketleri", "İngiliz işgal idaresinin kaba ve sert idaresi, Fransız işgal idaresinin ondan aşağı kalmayan müsadereleri" (41) ve dahası Osmanlı Parlamentosu'nun kapatılarak bazı üyelerinin sürgüne gönderilmesi bu aşağılamanın örnekleridir. İtilâf Devletleri'nin işgallerinin haklı bir dayanağı yoktur.[25] İstanbul'a uygulanan abluka kentte yaşamı oldukça zorlaştırmıştır. Dahası "müsâdare, arama, işgal zabıtasını dinlemedi bahânesiyle nakdî cezaya uğratmak gibi uydurma vesilelerle tam ve sistemli bir soygun uygulanmaktadır" (43). Ahmed Rıza'ya göre bütün bu aşağılamaların nedeni Türkleri hakkaniyetli olmayan bir antlaşmaya, "meş'um" bir barışa zorlamaktır. Ayrıca Ahmed Rıza savaş sonrasında İttifak Devletleri arasında yer almalarına rağmen Macaristan ve Bulgaristan'ın işgal edilmediğine de dikkat çeker. Ahmed Rıza'ya göre bunun nedeni de esas olarak bu devletlerin Hıristiyan olmasıdır. Başka bir ifadeyle, din farklılığı çifte standardın açıklayıcısı konumundadır. Dikkat çekici nokta Ahmet Rıza'nın genel eleştirisiyle, spesifik eleştirisini iç içe düşünmesi ve ifade etmesidir. Böylelikle ülkesinin yaşadıklarını genel bir sorunun içinde düşünmüş olmakta, İstanbul'un işgalinin sömürgecilikle bağlantısı üzerine gitmektedir. Batı'nın Osmanlı'ya karşı tutumunu sömürgecilikle ilişkili olarak düşünmüş olması, Ahmed Rıza'yı sömürgeciliğe karşı entelektüel direniş gösteren yazarlar arasında düşünmenin en önemli gerekçelerindendir.

Batı'nın Doğu Politikası'nın Ahlâken İflâsı'nda dile getirilen genel Avrupa ve Avrupa sömürgeciliği eleştirisi iki temel argüman üzerine inşa ediliyor. Bunlardan birincisi, Avrupa devletlerinin dış politikalarının sadece maddi çıkarlar uyarınca belirlenmesidir. 20. yüzyılın başından itibaren Avrupa'da dinin belirleyici rolü gerilemiş ve böylelikle maddi çıkarlar hâkim olmuştur. "Bu da ya büyük topraklar elde etmek veya verimli imtiyazlar koparmak şeklinde tecelli etmektedir" (23). Avrupa, bir yandan anlamsız tüketim ve sefahât, diğer yandan

25 Ahmed Rıza'nın yorumunu destekleyen bir değerlendirme için bkz. (Toynbee, 1970 : 35). Toynbee'ye göre de yerel bir karışıklık olmadığı halde gerçekleşen işgaller mütareke antlaşmasının hem lafzına hem de ruhuna aykırıydı.

yoksulluk, ticarî ve sinaî buhranlar nedeniyle yeni kaynaklara ihtiyaç duymakta bu da yeni toprakların fethini gündeme getirmektedir. Ahmed Rıza bu bağlamda Batı'nın siyasetini Makyavelci bir tutumu benimsemekle, amaca ulaşmak için ahlâk dışı yollara başvurmakla suçlar ve amaçla araç arasındaki ilişkiye dikkat çekerek, amaçlananın da ahlâk dışı olması nedeniyle bu ahlâk dışı yolların seçildiğini iddia eder.

Batı'ya yöneltilen genel eleştirinin dayandığı ikinci argüman, Avrupa'nın genel olarak Doğu'ya, özel olaraksa Türkiye'ye yönelik önyargılarıdır. Hatırlanacağı üzere Said'in *Oryantalizm*'de de sıkça tartıştığı Avrupa'nın önyargıları meselesi postkolonyal bağlamın genel meselelerinden biri olmuştur. Ahmed Rıza'nın önyargı meselesine yaklaşımını belirleyen etkenlerden biri, kendisini zaman zaman naiflik sınırlarına getiren, pozitivist duruşudur. Politikanın en tehlikeli silâhı olarak bilgisizlik ve önyargılar, Avrupalıların olgular karşısında tarafsız değerlendirme yapmalarını engellemektedir. Ahmed Rıza'nın ifadesiyle,

> Bin yıldan beri Avrupa, dinî fikri sabitler, tahakküm etmek ihtirâsı ve uzak ülkeleri ele geçirmek mevhum hakkıyla hareket edip milyonlar ve milyonlarla insanı kurban ettirmiş, hiddet ve kinleri büsbütün arttırmış, nizâmı bozmuş, Doğu'da sulh ve sükûnu yok etmiş, dolayısiyle de medeniyetin gelişmesini önlemiştir. "Artık dur!" diye haykırmanın ve beşeriyet için bir mütâreke istemenin zamanıdır (47).

Doğu'ya ilişkin genel önyargılardan Türklere ilişkin önyargılara gelindiğinde Ahmed Rıza'ya göre Batı diplomasisinin yaymaya çalıştığı görüş Türklerin vahşi ve ikinci derecede bir ırka mensup oldukları yönündedir. Aslında *Batı'nın Doğu Politikası'nın Ahlâken İflâsı*'nın bir eşitlik ve tanınma arayışı olduğu ölçüde bu yaklaşıma bir reddiye olarak kaleme alındığı da söylenebilir. Fakat Ahmed Rıza doğrudan konuya giriş yapmasa ve adını anarak tartışmasa da "Türkler için katliâmcı diyorlar!" ve hemen ardından gelen "Maalesef hiçbir milletin tarihi kıtalsiz değildir." (50) cümleleri, esas meselenin Türklere yönelik klasik Oryantalist önyargılardan ibaret olmadığını anlatır. Mesele doğrudan 1915'te Ermenilere karşı izlenen İttihatçı siyasettir. Bu *Batı'nın Doğu Politikası'nın Ahlâken İflâsı*'nın Avrupa'da kamuoyu oluşturmaya yönelik olarak yazıldığının en belirgin olduğu noktadır. Fakat gene de Ahmed Rıza'nın İttihatçı günahları örtbas etmek için koşulsuz bir halkla ilişkiler hizmeti sunmaya girişmediği de söylenebilir. Çünkü kitap boyunca söz çeşitli kereler 1915'e gelse de doğrudan meselenin ne olduğundan söz edilmez; yaşanan trajedinin –kimilerinin o dönemde ve günümüzde yaptığı gibi– "koşullar" üzerinden meşrulaştırılmasına girişilmez. Giriş bölümündeki değinmeden sonra kitabın "Gerçek Korkusu" bölümünde de Ahmed Rıza yine 1915'e üstü örtülü değinir ve "Niçin Türkiye'nin sahne olduğu bazı cinayetlere taassub veya mukaddes cihad düşüncesiyle medyana getirilmiştir diyorlar da, bu ayâr vak'alar başka ülkelerde cereyan ettiği zaman, bunu 'misilleme' olarak ilân ediyorlar?" (210) demekle yetinir. Kitabın "Netice" bölümün-

den önceki son bölümü, "Münferid Mezâlim" başlıklı bölüm, başlığı itibariyle konunun sonunda adı anılarak etraflıca ele alınacağı izlenimini uyandırır. Fakat bu bölümde de göndermelerin üstü örtüktür. Uzun uzun Avrupa'da Protestanların, Bruno, Campanella, Descartes gibi filozofların başlarına gelenler anlatıldıktan sonra Ahmed Rıza, "Bu devirlerde Türkiye'deki, üstelik de Müslüman olmayan, Rumların ve Ermenilerin durumu ne haldeydi? Bize durmadan ve araştırmadan bu derece hücum edenler, lütfen bu konuyu tetkik etsinler ve karşılaştırsınlar." (218) demektedir. Başlıkta geçen "münferit mezâlim"e bile geri dönülmez, mezâlimin münferit olduğuna ilişkin bir anlatım geliştirilmez.

Ermeni Tehciri'ne ilişkin bir kamuoyu oluşturma çabasının Ahmed Rıza için ne derece sıkıntılı bir iş olduğunu anlamak için onun 1894-1897 katliamlarından itibaren ana akım İttihatçılıktan ayrılan tavrını hatırlamak gerekiyor. Örneğin 1897'de Ermenilerin Abdülhamid yönetiminden dolayı tartışmasız bir şekilde mağdur olduklarını belirtiyor ve "onların acıları bizim acımızdır" (*leur souffrance est la nôtre*) demekten çekinmiyordu.[26] Ahmed Rıza'nın Ermenilere verdiği destek Mizancı Murad Bey'le görüş ayrılıklarına bir yenisini eklemişti (S. Aydın, 2001). 1915 ve sonrasında da Ahmed Rıza'nın, zamanında Abdülhamid'e karşı birlikte mücadele ettikleri Ermenilere karşı vefa duygusuyla, İttihat ve Terraki'yi suçladığını görüyoruz. Eylül 1915'te, tehcire tâbi tutulan Ermenilerin mülklerinin tasfiyesine ilişkin bir geçici kanun (*kanun-u muvakkat*) yürürlüğe girince, Ahmed Rıza bir önerge vererek, uygulamanın barış zamanına ertelenmesini istemişti (Bayur, 1957: 44). Aralık 1915'te kadük kalacak önergesi hakkında Meclis-i Ayân'da konuşurken, itirazını sadece geçici kanunlarla iş yapmanın anayasal düzende meclisin iradesine sınırlama getirdiği argümanı üzerine kurmuyor, ilaveten yapılanın zulüm olduğunu, Ermenilerin mallarının kısmen yağmalandığını söylemekten çekinmiyordu.[27] Aktar'ın (2001/2002) *Mec-*

26 Ahmed Rıza, "Agitation Arménienne", *Mechveret (Supplément français)*, 1 Eylül 1897.

27 *Meclis-i Ayân Zabıt Cerideleri*'nden Ahmed Rıza'nın 30 Teşrinisânî 1331/1915 tarihindeki oturumda yaptığı konuşmanın detaylarını izlemek mümkündür: "Kanunun bahsettiği emvali de Emvâl-i metruke diye tavsif etmek de kanunî bir şey değil. Çünkü, bu emvalin sahibi olan Ermeniler, mallarını isteyerek terk etmemişler, onlar yerlerinde teb'îd edilmiş, zorla cebir ile çıkarılmış. Hükümet, onların mallarını, memurları vasıtasıyla sattırıyor. Bendenizin verdiğim takrirden maksadım, bu Kanunun mevki-i icraya konmamasını temin idi. Esbabını da arz etmiştim. Bu Kanun, mevki-i icraya vaz olunursa bu adamlara bir kat daha gadredilmiş olacak, çünkü mallarına talip bulunmayacak veyahut mal değer fiyatına satılmayacaktır. 100 liralık bir mal belki 10 liraya satılacaktır. Bu da, mucib-i gadirdir. Devletimiz, hiçbir vakit gadr ve zulmü kabul etmez. Onun için bâdel-müsâlâha bu Kanunun mevki-i mer'iyete konulmasını temin için bir tâdil teklif etmiştim. Halbuki şimdi, ne oluyor? Kanun ayniyle kaldı ve icra ediliyor. ... Hükümet tarafından komisyonlar gönderilmiş, bu emvâl bakılıyormuş, felan oluyormuş, bundan bir şey çıkmaz. Ben, malımı satmağa razı olmazsam kimse cebren bana sattıramaz. Kanun-u Esâsinin 21 inci maddesi buna manidir. Eğer bu memlekette Kanun-u Esâsi ve Meşrûtiyet varsa bu olamaz, bu bir zulümdür. Beni kolumdan tut, köyümden dışarı at, malımı ve mülkümü de sonra sat; bu hiçbir vakit de caiz değildir. Bunu ne Osmanlıların vicdanı kabul eder, ne de kanun. ... Ermenilerin malı, kısmen yağmâ edildi; kuvve-i Teşrîyye kanunu red edinceye kadar elde bir şey kalmayacak, yapılacak şeylerin hepsi yapılmış olacak." *Meclis-i Âyan Zabıt Ceridesi*, devre: 3, içtima senesi: 2, cilt 1, TBMM Basımevi, Ankara, 1990, s. 133-134.

lis-i Ayân Zabıt Cerideleri'ne dayanarak dönemin tartışmalarını incelediği çalışmasından, Ahmet Rıza'nın Kasım 1918'de Meclis-i Ayân'a "tehcir nâmı altında yapılan mezâlimin" araştırılması ve memlekette yaratmış olduğu kötü tesirlerin belirlenerek bu işlere karışanların yargılanmasını talep eden bir önerge verdiğini de öğrenmekteyiz. Önergede "bilcümle Osmanlılar hakkında birçok ef'al [fiiller] ve cinayât dahi irtikâb edilmiş ve bilhassa Arap, Ermeni, Rum vatandaşlarıma şimdiye kadar Tarih-i Osmanide emsâli görülmedik mezâlim icra olunmuştur" denilerek bir Yüce Divan soruşturması isteniyordu (akt. Aktar, 2001/2002). Ahmed Rıza'ya göre gereken, siyasî kadronun yargılanmasından önce, mezalimin bireysel suç kapsamında değerlendirilmesi ve faillerin "pençe-i adâlete teslim edilmeleri"ydi.[28]

Meclis-i Ayân'daki tavrına bakarak Ahmed Rıza'nın 1890'lardan 1920'lere kadar Ermenilere karşı yapılanlar hakkında her zaman tutarlı ve ilkeli davrandığı sonucu da çıkartılmamalıdır. Timur'a (2000: 72) göre 1909'da Adana'da bir kısım Ermeniler kırılırken tepki göstermemekle oportünist bir tavır sergilemiştir. Anılarında Ahmed Rıza bu dönemi "Ben hiç kabahati olmadığı halde sadece Ermeni olduğu için katledilen Ermenileri müdafaa ettim. Çünkü adalet ve devletin şiarı bunu gerektirirdi. Yoksa ordumuza düşmanlık, hafiyelik edenleri değil." (1988: 58) şeklinde anlatmaktadır. Sadece Ermeni olduğu için katledilen Ermenilerden söz etmenin, günümüzde kimi tarihçilerin benimsediği "hiçbir şey olmadı" ya da "karşılıklı oldu" gibi yaklaşımlardan farkı ortadır. Fakat 1922'de *Batı'nın Doğu Politikasının Ahlâken İflâsı*'nı kaleme alırken Ahmed Rıza bir bakıma kendisini 1909'da suskun kalmaya zorlayan siyasete geri dönmüş ve giriştiği kamuoyu oluşturma çabasında 1915'te olanlarla ilgili gönülsüzce de olsa bir şeyler söylemek durumunda kalmıştır.

Haçlı seferleri, İslâm Medeniyeti ve dünya barışı için pozitivist duruş

Batı'nın emperyalist yayılmacılığına ve bu yayılmacılığa zemin hazırlayan önyargılara yönelik Ahmed Rıza'nın karşı çıkışlarından oluşan genel çerçevenin ardından kitap uzun bir tarih tartışmasına girişir. *Batı'nın Doğu Politikasının Ahlâken İflâsı*'nın 17 bölümünden sekizi Haçlı Seferleri'ni tartışmaya ayrıl-

28 Ahmed Rıza'nın önergesine bazı Meclis-i Ayân üyelerinin "Zulmedenler bizim İttihat ve Terakki komitecileridir. Türk milleti değil, Osmanlı milleti de değil..." diyerek karşı çıkmaları üzerine Ahmed Rıza, "Hulasaten tekrar edeyim ki, ben memlekette cinayâtın faili olarak İttihat ve Terakkiyi veyahut diğer bir unsuru tanımam. Yalnız, Kuvve-i İcrâiyyeyi [yürütme erkini] tanırım. Kuvve-i İcrâiyyede İttihat ve Terakki yoktur. Harpten cinayâttan Hükümet-i İcrâiyye mesuldur. Bir cemiyet-i hafiyye [gizli cemiyet] veya başkaları bu gibi ef'al-i cinâiyyeyi [cinayet fiilerini] teşvik eylemiş ise, ona müsaade ettiğinden dolayı kabahat yine hükümetindir. Vazifesini ifa etmeyen hükümettir. Hükümet ise maatteessüf Türk hükümeti olduğu için, Türkün çektiklerini ortaya alenen koymadım. Evet, onlar da mazlumdur. O hükümet, Türke de acımamıştır." demiştir (akt. Aktar, 2001/2002).

mıştır. Ahmed Rıza giriş bölümünde Batı'da dinî düşüncenin belirleyici konumunu kaybettiğini belirtmekle birlikte, "Haçlıları Müslümanlara karşı ayaklandıran kin ve intikam hisleri yokolmuş değildir. Resmî Avrupa kendisini dinî-metafizik telakkilerden kâfi derecede sıyıramamıştır." (24) demektedir. Ahmed Rıza'ya göre Avrupa'nın Doğu'ya ve Türklere karşı düşmanca tavrı son savaşla (yani Birinci Dünya Savaşı ile) başlamamıştır ve Haçlı Seferleri döneminden itibaren devam etmektedir.

Ahmed Rıza'nın Haçlılar ile ilgili tartışması 1095'ten 1270'e uzanan, iki yüzyılı aşan bir süreçte sekiz seferi kapsar. Ahmed Rıza'nın ifadesiyle bu Batı'nın Doğu'ya saldırmasıdır: "Başka bir deyimle hâlâ barbar olan bir âlem, medeniyete erişmiş bir dünya ile savaşacaktı" (73). O dönemdeki barbar-medeni ayrımında Batı'nın barbara, Doğu'nun ise medeniye tekabül ettiğini sık sık vurgular Ahmed Rıza. Bu vurgulamalarıyla niyetinin "medeni" ve "barbar" kodlamalarının tarihselliğine işaret etmek olduğu düşünülebilir. 19. yüzyıl Oryantalizmi Avrupa dışındakileri "barbar" olarak niteledikçe, buna karşı çıkmanın yollarından biri olarak bir zamanlar bu sıfatların farklı coğrafyalar için kullanıldığını hatırlatmak mantıklı gözükmektedir. Ahmed Rıza "soygun ve katliâm"ları bütün Haçlı Seferlerinin ortak özelliği olarak niteler. Farklı kereler vurgulanan bir diğer nokta da, Yahudi ve Ortodoksların ve Bizans başkenti Konstantinapolis'in de Haçlıların kurbanları arasında olduklarıdır. Ahmed Rıza'ya göre Haçlı Seferleri'nin uzun vadeli sonuçları da olmuştur. Bu seferler Doğu ile Batı arasında bir nefret ilişkisi geliştirerek iki "dünya" arasındaki "uçurum"u derinleştirmiştir:

> Haçlı seferleri, ayrıca, İslâm âlemi üzerinde te'siri hâlâ devam eden çok kötü mânevî bir tepkiye yol açtılar. Haçlıların vahşi hunharlığı, kaba bâtıl inançları, mânevi inançlara saygısızlık, verilen sözü tutmama, esirlere karşı gösterdikleri alçaklık, Hıristiyan Avrupa'sı hakkında pek hazin bir hâtıra bıraktı (81).

Haçlı Seferleri hakkındaki tartışmasında Doğu'yu bir medeniyet olarak tanımlayan Ahmed Rıza, daha sonra "Müslümanların Medeniyeti" (118-153) başlıklı bölümde daha detaylı bir şekilde bir medeniyet olarak İslâm'ı savunmaya girişir. Uzun yıllardır pozitivist felsefeyi benimsemiş ve bu perspektifi siyasetinin belirleyici unsuru olarak görmüş birinin İslâm savunusuna girişmesi bir tutarsızlık mıdır? Ahmed Rıza da tutarsızlık olarak nitelemese de, böyle bir gerilimin farkındadır ve yaptığının teolojik bir savunma değil, İslâm'ı Avrupa'nın önyargılarına karşı savunmak olduğunu belirtir. Örneğin 1907'de *Mechveret*'te yayımlanan imzasız, ama muhtemelen Ahmed Rıza tarafından kaleme alınmış bir yorumda durum şöyle açıklanır:

> Auguste Comte'un doktrini, tüm inançların kızgın bir düşmanı olmaktan uzaktır ve inançları insanlığın ilerlemesinde gerekli ve kaçınılmaz bir aşama olarak değerlendirir. Ve eğer İslâm Ahmed Rıza'nın kelimince sıklıkla savunuluyorsa, bu genelde Av-

> rupa bağnazlığının hakkaniyetli olmayan saldırılarına (*les attaques injustes du fanatisme européen*) karşıdır. Zaten bu savunma bir tercihin bakış açısıyla ya da teolojik bir yorum olarak değil, büyük bir medeniyettin anası olan bu dinin sosyal ve norm belirleyici öneminin açıklanması amacıyla yapılmıştır (akt. Hanioğlu, 2001: 303).

Bu noktada Ahmed Rıza'nın Fransızca yazılarıyla Avrupa Oryantalizmine karşı İslâm'ı savunmaya daha ilk Fransa döneminden itibaren başladığını belirtmek gerekiyor. Ahmed Rıza'nın "İslâm Hoşgörüsü" ("Tolérance Musulmane") başlıklı çalışması *Revue Occidentale*'da 1876'da yayımlanmıştı. Bu çalışma bazı eklemelerle 1897'de *Mechveret*'te tefrika edildi ve bir kitap (ya da daha doğru bir ifadeyle 38 sayfalık bir risale) olarak çıktı.[29] Bu çalışmanın geneline bakıldığında da pozitivist çevrelerde Comte'un İslâm karşıtlığına karşı Ahmed Rıza'nın Pierre Laffitte'in daha önyargısız tutumunu kendisine referans noktası aldığı gözüküyor. İslâm'a karşı önyargılarla mücadele etmek için kaleme alınan bu metin, öncelikle bu önyargıları sömürgecilikle ilişkilendiriyor ve tartışma Cezayir odağında başlıyor. Ahmed Rıza'ya göre her türlü sömürücünün bu gururlu halkı kibirli tavırları ve hor gören söylemleriyle yaraladıkları yetmezmişçesine bir de misyonerler Cezayirlilere inançlarını bir hata olarak görmelerini öğütlemektedirler. Bu tür tavırlar sömürge yöneticilerin hatalarıyla birleşince Cezayirlilerin Batı medeniyetini benimsemeleri mümkün olamamaktadır. Bu önyargılara karşı Ahmed Rıza Müslüman halkların asil niteliklerinden bahseder. Ahmed Rıza'ya göre hoşgörü İslâm'ın temel bir niteliğidir. Kuran'ın önceki dinlere saygısı bunun en önemli kanıtıdır. Ayrıca İslâm'ın sosyal gelişmelere paralel olarak dini ve gündelik hayatı düzenleyen kurallarda değişikliğe olanak tanıması da, bazı Avrupalıların iddialarının tersine bağnaz bir din olmadığını göstermektedir. Ahmet Rıza (1897: 11, 14) İslâm peygamberinin kendisinden önceki dinleri mükemmelleştirerek insanlığın sürekliliğine katkıda bulunduğunu ve Müslümanların fethettikleri topraklara medeniyet götürdüklerini söyleyen Laffitte'e de atıfta bulunur. Bu çerçevede İslâm'da cihat kavramı olmasının hoşgörüsüzlüğün işareti olmadığı çünkü bunun dinî bir görev değil geçici bir gereklilik olarak vaz edildiği iddia edilir.[30] Ahmed Rıza bir yandan İslâm'ı savunurken bir yandan da Abdülhamid rejimini eleştirmekten geri durmaz. Son dönemde Girit'te yaşananlar ve Ermeni katliamları da dönemin hükümetinin zayıflığından kaynaklanmıştır ve bu insanlık adına utanç verici olaylar İslâm hukuku ilkelerinin de çiğnenmesi anlamına gelmiştir (Ahmed Rıza, 1897: 36).

Ahmed Rıza 1907'de yayımladığı *Buhran-ı Şark* (*La Crise de l'Orient*) başlıklı Fransızca kitabında Avrupa'nın önyargılarına karşı giriştiği entelektüel mücadeleyi daha da sistemli bir hale getirmiştir. Bu çalışmasında Ahmed Rıza bir yan-

---

29 *Mechveret (Supplément français)*, 15 Ocak, 1 Şubat, 15 Şubat, 1 Mart, 1 Nisan ve 15 Nisan 1897.

30 *La Crise de de l'Orient*'daki cihat üzerinde benzer bir tartışma için bkz. (Ahmed Rıza, 1907: 34-39).

dan "İslâm gelişmeye karşıdır" tezini ele alıyor ve yine Kuran'dan tarihsel örneklere referanslarla bu tezi çürütmeye çalışıyor, bir yandan da "Türkler tembeldir" gibi Oryantalist kalıpyargıların yanlışlığına değiniyordu. Türklerin yönetme yeteneksizliği gibi görünen şeyleri anlamak için bakılması gereken yer Türklerin doğası değil, Avrupalıların reçete olarak sundukları reform talepleriydi (Ahmed Rıza, 1907: 149). Ahmed Rıza'nın (1907: 74 ve devamı) bu kitabındaki itirazlarından biri de sömürgeciliğin kadın haklarının iyileştirileceğine ilişkin bir söylemle gerekçelendirilmesiydi. Bu mantığa, kadını aşağılayan Batılı yazarlardan örneklerle karşı çıkarken, bir yandan da kadına değer veren ayet ve hadisleri sıralıyordu. Daha önce de Osmanlı muhalifleri arasında İslâm savunusuna girişenler, siyasî konumları çerçevesinde İslâm'ı önemseyenler olmuştu. Fakat Mardin'in (1964: 58) ifadesiyle, Ahmed Rıza İslâm'ı "doğru" olduğu için değil "sosyal bakımdan faydalı" olduğu için önemsemekteydi ve bu önceki savunulara göre önemli bir farka işaret ediyordu.

*Batı'nın Doğu Politikasının Ahlâken İflâs*ı'nda İslâm medeniyeti, 7. yüzyıldan 12. yüzyıla kadar olan dönemde Kahire ve Şam ekseninde gelişen sanat ve bilim çevresi olarak tanımlanır. Ahmed Rıza'ya göre bu medeniyetin en önemli katkısı, insanlığın yedi yüzyıldır durmuş olan ilerlemesini yeniden başlatmak olmuştur. Ahmed Rıza İslâm medeniyetine ilişkin tartışmasına bir Renan eleştirisiyle başlar.[31] Renan bu medeniyetin başarı ve ihtişamının farkında olmakla birlikte, "bu muazzam eserin Müslüman gayreti ve emeği neticesi meydana geldiğini kabul etmekten rahatsız olmuşa benzer" (118). Ahmed Rıza Renan'ın perspektifine karşı bu medeniyetin İslâmi yönünü öne çıkartacak bir argüman geliştirir. Bu klasik Oryantalist tavra karşı çıkış olarak tutarlı bir yol olarak değerlendirilebilir. Fakat Ahmed Rıza bir medeniyetin gelişmişliğinin dinî boyutu üzerinden açıklanmasının problemlerini de sezmiş gibidir. Bu nedenle ana argümanına geçmeden önce daha evrenselci bazı değerlendirmeleri, bir bakıma bir ihtiyat payı olarak, dile getirir. Önce medeniyetin birikimsel boyutuna dikkat çekerek, insanlığın ortak mirası olduğuna değinir: "İlim, tarihten önceki en geri dönemden başlayarak gerçeği aramanın meydana getirdiği birikintilerin mahsûlüdür. Her millet kendi dehâsı, içtimâî hayatı nisbetinde ilmî ilerlemeye katkıda bulunmuştur" (118). Sonrasında Fransız okuyucusuna hitap eden bir pozitivistin yapması gerektiği gibi sosyal koşulların esas olduğunu belirtir: "Hıristiyan okuyucumu bir an evvel rahatlatmak istiyorum: Şâyet Araplar ve Türkler felsefe ve ilim sahasında ilerliyor idi ise, bu herhalde sırf Müslüman oldukları için değildi" (121-2). Fakat sonra Ahmed Rıza bu altın çağı mümkün kılan dört faktörden söz eder. Dördü de İslâmiyet'e ilişkin olan faktörler şunlardır: a) "İslâmın büyük üstünlüğü, her şeyden evvel mâziyi tanımak ve ona hürmet etmek olmuştur." (122); b) "Arapların terakkilerinin ikinci unsuru, bütün Müslü-

31 Renan'ın İslâm hakkındaki görüşlerine yönelik Müslümanlar tarafından dile getirilen eleştiriler hakkında bir tartışma için bkz. (C. Aydın, 2007: 47-54).

manların Kur'an-ı Kerim'i okumayı öğrenmelerini mecbur tutmalarıdır." (123); c) "Üçüncü üstünlük de kezâ İslâmiyetin esasları içinde bulunmaktadır ki, bu da hiçbir 'kilise teşkilâtı', hiçbir 'ruhban sınıfı' tanımadığı gibi, Allah ile kul arasında hiçbir vasıta kabul etmemesidir." (125); d) "İslâmiyetin esasında bulunan müsamâhadır" (126). Bir bakıma sosyal çevreyi ve başka coğrafi bağlamlardan edinilen mirasın birikimini önemseyen ihtiyat payına karşın Ahmed Rıza yine de özcü bir yaklaşımla İslâm coğrafyasında dinin belirleyici bir role sahip olduğunu, son derece tartışmalı iddialara dayanarak, öne sürmüş olur.

Batı'nın Doğu Politikasının Ahlâken İflâsı'nın "Netice" bölümünde (221-227) Comte'un "beşeriyet, aynı gelişme hedefine yönelmiş insanların devamlı birliğidir" şiarına atıfta bulunarak bir kez daha medeniyetin farklı kültür çevrelerinden beslendiği yaklaşımını öne çıkarır ve bu çerçevede farklı kültürlerin insanlığa katkılarından söz eder: "Bir millet, Arap veya Hindli diye, onun takdire değer gayretlerini tanımamak ve inkâr etmek, kesinlikle, fikrî ve ahlâkî bir tereddinin işaretidir" (226). Bu bağlamda Ahmed Rıza'nın Oryantalizm'e reddiyesi iyiden iyiye netleşmektedir:

> Yedi yüz seneyi aşkın bir zaman boyunca, düşüncesini serbestçe kullanabilmiş olan ve insan bilgisinin bütün kollarında, Batıya üstün olduğunu ispat etmiş bulunan bir milleti, geri bir ırk veya barbar diye vasıflandırmak, gerçeği reddetmek, haysiyete saldırmak, bu milletin en meş'ru mirasını inkâr etmek demektir. Böyle bir hareket Batı ile Doğu arasında münasebetleri kolaylaştırmak yerine güçleştirecek bir hususdur (226).

Bu tavra karşı Ahmed Rıza'nın savunduğu, Batı'nın Asya ve Afrika memleketleri halklarına karşı dinî kökleri de olan önyargılarından ve menfaat hırsından arınmasıdır. Sonuçta önerilen ülkeler arası düşünce alışverişlerinin tamamen serbest yapılmasıdır: "Birbirimizi iyice tanımak için gayret sarfedelim, birbirimiz hakkındaki düşüncelerimizi bilelim, karşılıklı yükümlülüklerimizi öğrenelim ve bunlara göre bilinçli olarak hareket edelim" (222-3) diyen Ahmed Rıza'nın dünya barışına yönelik iki önerisi vardır: Dinin siyasî meselelere etkisini azaltmak ve uluslararası ilişkiler alanını siyasetçilerin olumsuz özelliklerinden arındırmak. Ahmed Rıza'nın naif pozitivizminin örnekleri olan bu önerilere göre dine dayanan fikirler milletlerin birbirlerine yakınlaşmalarını sağlamaktan uzaktır (47). Ayrıca, barışın kurulması çıkar peşinde koşan siyasetçilerle ve "akıl ve mantıktan ziyade hissiyata" (227) göre davranan halk kütleleri tarafından gerçekleştirilemez. Bu görev yurtlarına hizmet etmek isteyen ve aynı zamanda yabancılardan nefret etmeyen, "bilmeyi isteyen" yurtseverlere düşmektedir. Bu seçkin insanlara düşen görev diplomasiyi dünyayı aldatma sanatı olmaktan çıkarmaktır. İnsanlığın birliği fikri Ahmed Rıza'yı iyimserliğe sevk eder: "Dünya siyasî kargaşalık ve sorumsuzluk içinde çöküyor, fakat siyasetin iflâsı beşeriyetin iflâsı demek değildir" (49).

Bitirirken: Postkolonyal eleştiri ve yerlicilik

Bu makale boyunca oluşturulan çerçeve, 19. yüzyıl sömürgeciliğinin günümüz postkolonyal etütler literatürünün odaklandığından daha geniş bir yöntemsel çeşitlilikle çalıştığını iddia ediyor. Bu çerçeveye göre, diplomatik baskı ve askerî tehditlerin de yardımıyla çalışan informel sömürgecilik küresel hiyerarşileri bütünsel bir şekilde değerlendirmek için kaçınılmaz bir öneme sahip. Gerek Gallagher-Robinson tezinin, gerekse dünya sistemi analizinin bize gösterdiği, ağ benzeri bir mekanizmayla çalışan informel sömürgeciliğin Avrupa'nın emperyal yayılmacılığında formel sömürgecilik ile bağlantılı olarak devreye sokulmuş olduğu. İnformel sömürgeciliğe küresel hiyerarşiler tarihinde hak ettiği önemi vermenin tek sonucu emperyal yayılmacılığa ilişkin daha detaylı bir çözümlemeye ulaşmak değil. İnformel sömürgeciliğe gereken önemin verilmesi aynı zamanda bu sürece maruz kalan, formel olarak sömürgeleştirilmemiş coğrafyalar ve geçirdikleri tarihsel süreçler hakkında daha derinlemesine ve kapsamlı düşünme yollarını açıyor. Bu nedenle bu makale informel sömürgeciliğin öneminin altını çizerek, genişletilmiş postkolonyal bağlam kategorisini önermekte. Bu kategori emperyal yayılmacılığın formel boyutunu deneyimlemiş coğrafyalarla, informel boyutunu deneyimlemiş coğrafyaları birlikte düşünmenin gereğini; formel ve informel koloni haline gelmiş coğrafyaların emperyal yayılmacılığa karşı direniş tarihlerinde ve kendi öznellik arayışlarında kıyaslanabilir pratik ve entelektüel sorunlarla karşılaştıklarını vurgulamakta. Makale boyunca modernleşmeyi Batı'nın dışında belirli bir gecikmişlik algısıyla deneyimlemek, evrensellik iddiasındaki düşünsel ya da siyasî anlatıları yerel gerçekliklerle bağdaştırma zorunluluğunu hissetmek ve modernitenin modeli olarak kabul edilen coğrafyalarla eşitlik arayışında olmak genişletilmiş postkolonyal bağlamın tanımlayıcı unsurları olarak öneriliyor.

Bu makalenin savunduğu genişletilmiş postkolonyal bağlam çerçevesi, son dönem Osmanlı İmparatorluğu'nun informel sömürgeciliğin karmaşık ağına maruz kalmış bir devlet olarak değerlendirilmesini önermektedir. Osmanlı İmparatorluğu'na bu perspektiften bakıldığında, informel sömürgeciliğin karmaşık ağının sadece devlet düzeyinde bir tâbi olma durumu yaratmadığı, etkilerini iktisadi ve siyasî alanın ötesinde kültürel alanda da hissettirdiği savunulmaktadır. Avrupa kamuoyunda gözlenen Oryantalist önyargılarla yüklü tavır, Osmanlı entelektüellerinin gerek Avrupalılarla, gerekse Avrupa fikir dünyasıyla iletişimlerini etkilemiştir. Bu etkilenmişlikle birlikte, son dönem Osmanlı aydınlarında Avrupa'nın yayılmacılığına, sömürgeciliğine, farklı coğrafya ve kültürlere ilişkin önyargılarına ve ırkçılığına ilişkin belirli bir eleştirellik yükselmiştir. Postkolonyal eleştiri dar bir tanım etrafında değil de, kökenini Avrupa yayılmacılığına karşı direnişten alan ve esas itibariyle sömürgecilik ve emperyalizmin tahakküm ilişkilerine yönelik bir sorgulama olarak tanımlandığında, son

dönem Osmanlı aydınlarının Avrupa'ya yönelik tepkileri postkolonyal eleştiri örnekleri olarak değerlendirilebilir.

Postkolonyal eleştirinin en önemli meselesi, sömürgecilik çerçevesinde ortaya atılan farklılık iddiasına nasıl karşı çıkılacağıdır. Bir yandan sömürgecilerin vaaz ettikleri farklılık iddiasına karşı çıkıp eşitlik vurgusu yaparken, bir yandan da önyargılara ve aşağılanmalara maruz kalan kimlikleri savunma ihtiyacı, belirli sorunları beraberinde getirmiştir. Bu kuramsal ve pratik sorunları düşünürken Chatterjee'nin "kolonyal farklılık kuralı" (*the rule of colonial difference*) kavramını hatırlamak yararlı olacaktır. En kısa tanımıyla "kolonyal farklılık kuralı", "ötekini" daha aşağı seviyede ve kökten farklı, dolayısıyla da düzeltilemeyecek kadar bayağı olarak tahayyül etmektir (Chatterjee, 2002: 66).[32] Farklılık bir kez mutlaklaştırılınca, bir kurala dönüşerek hüküm sürmeye başlar. Varsayılan farklılık, sömürgeciliğin en önemli meşrulaştırıcısıdır. Chatterjee'nin ifadesiyle "ırk", sömürgeci farklılığın öne çıkan bir biçimidir; fakat tek biçimi olduğu söylenemez. Sömürgecilerle sömürgeciliğe maruz kalanların kültürleri arasında bir fark ve bu farktan hareketle bir hiyerarşi olduğu iddiası da kolonyal farklılık kuralının önemli bir biçimidir. Elbette farklı bağlamlarda kolonyal farklılık kuralının nasıl deneyimlendiği değişiklikler gösterir. Özellikle bu ayrım formel olarak sömürgeleşmeyi yaşamış coğrafyalarla, informel sömürgeciliğe maruz kalmış coğrafyalar arasında iyice belirgindir. Fakat yine de Oryantalist önyargılara karşı çıkma anlamında, Ahmet Rıza'nın yazdıklarının ve özel olarak *Batı'nın Doğu Politikasının Ahlâken İflâs*ı'nın postkolonyal eleştiri içinde değerlendirilmesi mümkündür. Çünkü nasıl Chatterjee (2002: 54) sömürgecilik karşıtı tepkinin kolonyal farklılığa ilişkin izleri silmek için mücadelesinden söz ediyorsa Ahmed Rıza da sömürgeci güçlerin farklılık iddialarına karşı benzer bir duruş göstermiştir. Formel sömürgeler bağlamında olduğu gibi Ahmed Rıza'nın eleştirilerini dillendirdiği bağlamda da farklılık iddiası (kimi zaman işgal şeklini de alan) dayatmaların gerekçesi konumundadır. Yerleşimci kolonyalizmin deneyimlendiği coğrafyalarda tepkilerini gösteren postkolonyal yazarlar için eleştirilerinin ana odağı ırktır. Ahmed Rıza ise kolonyal farklılık kuralını İslâm'a yönelik önyargılar şeklinde deneyimlemiştir ve bu nedenle geliştirdiği Batı eleştirisinde ırka ilişkin önyargılardan çok İslâm'a ilişkin önyargıları sorunsallaştırır.[33] Örneğin Césaire'in Renan eleştirisi (2005: 71-72) Renan'ın ırkçı tavrına odaklanır-

32 Chatterjee'nin sözünü ettiği "kolonyal farklılık kuralı"nı, Said'in Oryantalizm'i "Şark" ile "Garp" arasında ontolojik ve epistemolojik ayrım iddiasına dayanan düşünme biçimi şeklindeki tanımlamasıyla birlikte düşünmekte yarar var; bkz. (Said, 1999: 12). Chatterjee'nin *Ulus ve Parçaları*'na atıfta bulunurken İsmail Çekem'in çevirisini izliyorum, fakat "*rule of colonial difference*" derken Chatterjee'nin İngilizce'deki "*rule*" kelimesinin hem kural, hem de hüküm sürme, hükümranlık, yönetim, idare anlamlarına gönderme yaptığını düşünebiliriz. Dolayısıyla "*the rule of colonial difference*", aynı zamanda "kolonyal farklılığın hükümranlığı" olarak da okunabilir.

33 Bu noktada, 19. yüzyılın sonunda Oryantalist önyargılara karşı seslerini yükseltmeye çalışan entelektüellerin Müslüman olmayı ırk benzeri bir kategori (*quasiracial category*) olarak deneyimlediklerini (C. Aydın, 2007: 52), hatırda tutmak gerekmekte.

ken, Ahmed Rıza'nın Renan eleştirisi ağırlıkla Renan'ın İslâm'a ilişkin önyargılarına yönelir.

Eklemek gerekir ki, Ahmed Rıza'nın eleştirelliğinin beraberinde getirdiği sorunlar da postkolonyal yazarda gözlenen sorunlarla karşılaştırılabilir. Bu bağlamda gözlenen ortak sorun yerliciliktir (*nativism*). Yerliciliğin en kısa tanımı kültürlerin "öz"lerine yönelik arayışlar ve Batı ile Batı-dışı kültürler arasında mutlak zıtlık varsayımı şeklinde yapılabilir (Alatas, 1993). Mâduniyet Okulu yazarları da farklı örneklerde ezilen toplumların tarihine ilişkin romantik bir olumla ve abartma ya da kaynağını Batı'dan alan ne varsa tümüyle reddetme şeklinde tezahür eden yerlicilik riskine karşı dikkatli olunması gereğine dikkat çekerler. Örneğin Chakrabarty (2000: 42-46) genel olarak Avrupa'yı merkezî konuma yerleştirmeyecek ve Batı'nın teleolojik tarihselciliğine karşı çıkacak bir tarihyazımı önerirken, savunduğu projenin basit bir modernite reddi olmadığını vurgulamakla yetinmemekte; aynı zamanda Avrupa'nın merkezî konumunu kırmanın yerlici bir tutuma dönüşmemesi gereğini de vurgulamaktadır. Benzer bir şekilde Amin de Avrupamerkezciliği kapitalizmin kültüralist ideolojik bir inşası olarak tanımlamakta ve bu tanım üzerinden bir eleştiri geliştirirken bu eleştirinin kültüralist bir bölgeciliğe (*provincialism*, muhtemelen bu kavramı da yerlicilik olarak anlamak mümkündür) dönüşme riskinden söz etmektedir. Emperyalist evrensellik vaazlarına karşı çıkarken kültürel "özgüllük"leri öne sürmek Amin'in (1993: 131) ifadesiyle çıkmaz bir yoldur. Bu bağlamda Césaire'in *Sömürgecilik Üzerine Söylev*'de kolonyalizm öncesi Afrika toplumlarını savunurken bu toplumların her zaman demokratik, yardımsever ve nezaket sahibi toplumlar olduğunu iddia etmesi (2005: 79, 87), yerlici bir tavır olarak değerlendirilebilir.[34] Aynı risk *Batı'nın Doğu Politikasının Ahlâken İflâsı* için de geçerlidir.

Benzer bir şekilde nasıl Césaire böyle bir riskin farkındaysa ve bu farkındalığını "... ve güzellik, / Zekâ ve güç, tekelinde değil hiçbir ırkın" (akt. Said, 1998: 346) dizeleriyle ifade etmişse, Ahmed Rıza da giriştiği Batı eleştirisinin niyetini aşan sonuçlara yönelebileceğinin farkındadır. Baştan itibaren niyetinin Batı'yı topkeyün reddetmek olmadığını vurgulamak ihtiyacını hisseder: "Elbette ki, Avrupa medeniyetinin rolünü ve maddî hayata getirdiği fevkalâdelikleri inkâr etmiyorum. Ama bunun için de bugün birçok 'medenî'nin mahrum bulunduğu, 'vahşi'lerin sahib oldukları ahlâkî meziyetlerini de unutacak değilim" (29). "Ne müfrit bir milliyetçiyim, ne de körükörüne yabancı düşmanıyım" (31) diyen Ahmed Rıza Avrupa milletlerine karşı olan hayranlığını da saklamaz. Fakat kendisini Avrupa düşünürlerine Avrupalılardan daha sadık biri olarak görmektedir. Bu bakımdan Ahmed Rıza'nın eleştirisi bir tutarlılık çağrısı olarak da okunabilir.

Bu farkındalığa karşın Ahmed Rıza'nın yerlicilik riskinden kurtulamadığı vurgulanmalıdır. Ahmed Rıza'nın yerlicilik olarak nitelenebilecek ilk tav-

34 Césaire'deki yerlici tavra ilişkin bir tartışma için, bkz. (Turan, 2007).

rı Türklere, Doğu'ya ve Batı'ya ilişkin özcü nitelemelerde bulunmasıdır. Örneğin Ahmed Rıza'ya göre hoşgörü Batı için bilinmeyen bir kavramken İslâm Medeniyeti'nin temel özelliğidir (126). Avrupa'ya ilişkin olarak mezhepler arası tarihin trajik noktalarını etraflıca anlatan Ahmed Rıza, İslâm coğrafyasında ya da Osmanlı'da mezhep çatışmaları yüzünden dökülen kandan hiç söz etmez. En özcü şekilde Ahmed Rıza Doğu'yu sürekli bir huzur ve barış coğrafyası olarak tanımlar. Bu huzur ve barış Batı sömürgeciliğiyle birlikte sona ermiştir. Ahmed Rıza'nın yerlicilik olarak nitelenebilecek ikinci tavrıysa 19. yüzyıl sömürgeciliği ortamında gelişen Batı'nın Batı dışına karşı önyargılarını, Haçlı Seferleri'nden modern döneme uzanan bir değişmezlik içinde ele almasıdır. Ahmed Rıza Haçlıların Müslümanlara karşı hislerinin yüzyıllar içinde toplumların yaşadığı onca değişime karşın değişmediğini iddia eder. Bu yaklaşım sosyal şartlardan bağımsız, sabit bir Avrupa kimliği varsaydığı ölçüde özcü bir pozisyona dönüşmüştür. Bu bağlamda Batı'nın önyargılarıyla mücadele ederken, kendisi de önyargılı argümanlar dile getirmiştir. Bu türden özcü bir yaklaşımla Ahmed Rıza aslında kitabının genelinde bir ölçüde vurguladığı çağdaş dönemdeki Avrupa yayılmacılığının kapitalizmle ilişkisini ve bu ilişkinin önyargılara ihtiyaç duyduğu tezini de muğlaklaştırmaktadır. Postkolonyal bağlam içinde Avrupa sömürgeciliğini eleştiren ve ona eşlik eden kolonyal farklılık vurgusuna karşı çıkmaya çalışan entelektüellerin, benzer farklılık vurgularını yeniden üretme tuzağından bütünüyle kaçamadıkları söylenebilir. Bu nedenle, Ahmed Rıza'nın yerlici eğilimlerini, *Batı'nın Doğu Politikasının Ahlâken İflâsı*'nı postkolonyal bağlam içinde yerleştirerek düşünmek ve Batı'ya getirdiği eleştirilerde gözlenen özcü eğilimi postkolonyal eleştiri literatürünün genel bir sorunu olarak tespit etmek daha isabetli olacaktır.

KAYNAKÇA

Abou-El-Haj, R. (2000) *Modern Devletin Doğası: 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu*, çev. Oktay Özel - Canay Şahin, İmge Kitabevi, Ankara.

Ahıska, M. (2005) *Radyonun Sihirli Kapısı: Garbiyatçılık ve Politik Öznellik*, Metis Yayınları, İstanbul.

Ahmad, F. (1971) *İttihat ve Terakki (1908-1914)*, çev. Nuran Ülken, Sander Yayınları, İstanbul.

Ahmad, F. (2000) "Ottoman Perceptions of the Capitulations 1800-1914", *Journal of Islamic Studies*, 11 (1), 1-20.

Ahmed Rıza (1897) *Tolérance Musulmane*, Clamaron-Graff, Paris.

Ahmed Rıza (1907) *La Crise de l'Orient: Ses Causes et Ses Remèdes*, Comité Ottoman d'Union et de Progress, Paris.

Ahmed Rıza (1982) *Batının Doğu Politikasının Ahlâken İflâsı*, çev. Ziyad Ebüzziya, Üçdal Neşriyat, İstanbul.

Ahmed Rıza (1988) *Ahmed Rıza Bey'in Anıları*, Arba Yayınları, İstanbul.

Akarlı, E. (1976) *The Problems of External Pressures, Power Struggles, and Budgetary Deficits in Ottoman Politics under Abdülhamid II (1876-1909): Origins and Solutions*, yayımlanmamış doktora tezi, Princeton Üniversitesi, Yakın Doğu Çalışmaları Bölümü.

Akşin, S. (1972) *31 Mart Olayı*, Sinan Yayınları, İstanbul.

Akşin, S. (2006) *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara.

Aktar, A. (2001/2002) "Son Osmanlı Meclisi ve Ermeni meselesi: Kasım-Aralık 1918", *Toplum ve Bilim*, 91, 142-165.

Akyüz, Y. (1988) *Türk Kurtuluş Savaşı ve Fransız Kamuoyu (1919-1922)*, genişletilmiş 2. baskı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.

Alatas, S. F. (1993) "On the Indigenization of Academic Discourse", *Alternatives*, 18, 307-338.

Alkan, A. T. (1997) *Sıradışı Bir Jön Türk: Ubeydullah Efendi'nin Amerika Hâtıraları*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Amin, S. (1993) *Avrupamerkezcilik: Bir İdeolojinin Eleştirisi*, çev. Mehmet Sert, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Armağan, M. (der.) (2006) *Osmanlı Geriledi mi?*, Etkileşim Yayınları, İstanbul.

Aydın, C. (2006) "Between Occidentalism and the Global Left: Islamist Critiques of the West in Turkey", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 26 (3), 446-461.

Aydın, C. (2007) *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*, New York, Columbia University Press.

Aydın, M. (2006) "Osmanlı-İngiliz İlişkilerinde İstanbul Konferansı (1876)'nın Yeri", *Ankara Üniversitesi Tarih Araştırmaları Dergisi*, 25 (39), 101-115.

Aydın, S. (2001) "İki İttihat-Terakki: İki Ayrı Zihniyet, İki Ayrı Siyaset", Alkan, M. (der.) *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, cilt I içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 117-128.

Badem, C. (2007) *The Ottomans and the Crimean War (1853-1856)*, yayımlanmamış doktora tezi, Sabancı Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Barkan, Ö. L. (1942) "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler", *Vakıflar Dergisi*, 2, 281-365.

Bayur, Y. H. (1957) *Türk İnkılâbı Tarihi*, cilt III, *1914-1918 Genel Savaşı*, kısım 3, *1915-1917 vuruşmaları ve bunların siyasi tepkileri*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.

Berkes, N. (1973) *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Bilgi Yayınevi, Ankara.

Brummett, P. (2003) *İkinci Meşrutiyet Basınında İmge ve Emperyalizm, 1908-1911*, çev. Ayşen Anadol, İletişim Yayınları, İstanbul.

Cain, P. J. ve Hopkins, A. G. (1980) "The Political Economy of British Expansion Overseas, 1750-1914", *The Economic History Review*, 33(4), 463-490.

Césaire, A. (2005) *Sömürgecilik Üzerine Söylev*, çev. Güneş Ayas, İstanbul, Doğu Kütüphanesi.

Chakrabarty, D. (2000) *Provincializing Europe*, Princeton University Press, Princeton.

Chatterjee, P. (2002) *Ulus ve Parçaları: Kolonyal ve Post-Kolonyal Tarihler*, çev. İsmail Çekem, İletişim Yayınları, İstanbul.

Clay, C. (2000) *Gold for the Sultan, Western Bankers and Ottoman Finance 1856-1881: A Contribution to Ottoman and to International Financial History*, I.B. Tauris, Londra.

Comaroff, J. (1982) "Dialectical Systems, History and Anthropology: Units of Study and Questions of Theory", *Journal of Southern African Studies*, 8(2): 143-172.

Corrigan, H. S. W. (1967) "German-Turkish Relations and the Outbreak of War in 1914: A Re-Assesment", *Past and Present*, 36, 144-152.

Çırakman, A. (2002) *From the "Terror of the World" to the "Sick Man of Europe": European Images of Ottoman Empire and Society from the Sixteenth Century to the Nineteenth*, Peter Lang Publishing, New York.

Davison, A. (2006) "Ziya Gökalp and Provincializing Europe", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 26 (3), 377-390.

Deringil, S. (2000a) "The Ottoman Response to the Egyptian Crisis of 1881-82", *The Ottomans, the Turks, and World Power Politics: Collected Essays* içinde, The Isis Press, İstanbul, 9-33.

Deringil, S. (2000b) "Ghazi Ahmed Mukhtar Pasha and the British Occupation of Egypt", *The Ottomans, the Turks, and World Power Politics: Collected Essays* içinde, The Isis Press, İstanbul, 35-41.

Deringil, S. (2002) *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Deringil, S. (2007) "'Hal-i Vahşet ve Bedeviyette Yaşarlar': Geç Dönem Osmanlı İmparatorluğu ve Post-Kolonyalizm Tartışması", *Simgeden Millete: II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 165-217.

Dirlik, A. (2005) *Postkolonyal Aura: Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi*, çev. Galip Doğduaslan, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul.

Düzdağ, M. E. (haz.) (1992) *Volkan Gazetesi, 11 Aralık 1908 - 20 Nisan 1909*, tam ve aynen metin neşri, İz Yayıncılık, İstanbul.

Earle, E. M. (1972) *Bağdat Demiryolu Savaşı*, çev. Kasım Yargıcı, Milliyet Yayınları, İstanbul.

Eldem, E. (2000) "İstanbul: İmparatorluk Payitahtından Periferileşmiş Bir Başkente", Eldem, E. vd. (der.) *Doğu ile Batı Arasında Osmanlı Kenti: Halep, İzmir ve İstanbul* içinde, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, s. 152-230.

Eldem, E. (2006) "Capitulations and Western trade", Faroqhi S. N. (der.) *The Cambridge History of Turkey*, cilt 3, *The Later Ottoman Empire, 1603-1839*, Cambridge University Press, New York, s. 283-335.

Findley, C. V. (1999) *Ahmed Midhat Efendi Avrupa'da*, çev. Ayşen Anadol, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Gallagher, J. ve Robinson, R. (1953) "The Imperialism of Free Trade", *The Economic History Review*, 6 (1), 1-15.

Göçek, F. M. (1996) *Rise of the Bourgeoisie, Demise of Empire: Ottoman Westernization and Social Change*, New York, Oxford University Press.

Grovogui, S. N. (2004) "Postcolonial Criticism: International reality and modes of inquiry", Chowdhry, G. ve Nair, S. (der.), *Power, Postcolonialism and International Relations: Reading race, gender and class* içinde, Routledge, Londra, 33-55.

Hanioğlu, Ş. M. (1985) *Bir Siyasal Örgüt Olarak 'Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti' ve 'Jön Türklük'*, cilt I: 1889-1902, İletişim Yayınları, İstanbul.

Hanioğlu, Ş. M. (2001) *Preparation for a Revolution: The Young Turks, 1902-1908*, Oxford University Press, Oxford.

Herzfeld, M. (2004) "The Absent Presence: Discourses of Crypto-Colonialism", *The South Atlantic Quarterly*, 101 (4): 899-926.

Ilıkan, F. (1992) "Jön Türklerin 1902 Kongre Öncesinde Ortak Kararları", *Tarih ve Toplum*, 18 (106), 18-19.

Ilıkan, F. (1993) "Meclis-i Meb'ûsân Başkanı Ahmed Rıza Bey'in Bir Açış Konuşması", *Tarih ve Toplum*, 20 (116), 22-24.

Inalcık, H. (1986) "Imtiyâzât: The Ottoman Empire", *Encyclopaedia of Islam* yeni seri, cilt III, Brill, Leiden, 1179-1189.

Islâmoğlu, İ. ve Keyder, Ç. (1977) "Osmanlı Tarihi Nasıl Yazılmalı: Bir Öneri", *Toplum ve Bilim*, 1, 49-80.

Jones, S. (1985) "Britain and economic development in Africa, Asia and South America in the age of empire", *South African Journal of Economics*, 53 (3), 172-185.

Kafadar, C. (1997-1998) "The Question of Ottoman Decline", *Harvard Middle Eastern and Islamic Review*, 4 (1-2): 30-75.

Kansu, A. (1997) *The Revolution of 1908 in Turkey*, Brill, Leiden.

Keyder, Ç. (1987) *State and Class in Turkey: A Study in Capitalist Development*, Verso, Londra.

Keyder, Ç. (1997) "The Ottoman Empire", Barkey, K. ve Von Hagen, M. (der.) *After Empire, Multiethnic Societies and Nation-Building: The Soviet Union and the Russian, Ottoman and Habsburg Empires*, Westview Press, Colorado, 30-44.

Kitchen, M. (1996) *The British Empire and Commonwealth: A Short History*, St. Martin's Press, New York.

Koloğlu, O. (1993) "Sevr, Kuvayı Milliye ve Damat Ferid Hakkında Ahmet Rıza'nın Tevfik Paşa'ya Üç Mektubu", *Tarih ve Toplum*, 19 (112), 26-29.

Kühn, T. (2003) "An Imperial Borderland as Colony: Knowledge Production and the Elaboration of Difference in Ottoman Yemen", *The MIT Electronic Journal of Middle East Studies*, 3, 5-17.

Livanios, D. (2006) "The 'sick man' paradox: history, rhetoric and the 'European character' of Turkey", *Journal of Southern Europe and the Balkans*, 8 (3), 299-311.

Loomba, A. (2000) *Kolonyalizm/Postkolonyalizm*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

MacDonagh, O. (1962) "The Anti-Imperialism of Free Trade", *The Economic History Review*, 14 (3), 489-501.

Makdisi, U. (2002a) "Ottoman Orientalism", *The American Historical Review*, 107 (3), 768-796.

Makdisi, U. (2002b) "Rethinking Ottoman Imperialism: Modernity, Violence and the Cultural Logic of Ottoman Reform", Hanssen, J. vd. (der.) *The Empire in the City: Arab Provincial Capitals in the Late Ottoman Empire* içinde, Ergon Verlag Würzburg In Kommission, Beyrut, 30-48.

Mardin, Ş. (1964) *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri, 1895-1908*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara.

McClintock, A. (1992) "The Angel of Progress: Pitfalls of the Term 'Post-Colonialism'", *Social Text*, 31/32, 84-98.

Mitchell, T. (2001a) "Türkçe Baskıya Önsöz", *Mısır'ın Sömürgeleştirilmesi* içinde, çev. Zeynep Altok, İletişim Yayınları, İstanbul, 13-25.

Mitchell, T. (2001b) *Mısır'ın Sömürgeleştirilmesi*, çev. Zeynep Altok, İletişim Yayınları, İstanbul.

Moore-Gilbert, B. (1997) *Postcolonial Theory: contexts, practices, politics*, Verso, Londra.

Okay, O. (1991) *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi*, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Ortaylı, İ. (1981) *İkinci Abdülhamit Döneminde Osmanlı İmparatorluğunda Alman Nüfuzu*, A. Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayını, Ankara.

Osterhammel, J. (2000) *Colonialism: A Theoretical Overview*, Markus Wiener Publishers, Princeton.

Owen, R. (1981) *The Middle East in the World Economy 1800-1914*, Methuen, Londra.

Özden, B. ve Lök A. (2001) "Ahmet Rıza", Alkan, M. (der.) *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, cilt 1 içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 120-123.

Özyüksel, M. (1988) *Osmanlı-Alman İlişkilerinin Gelişim Sürecinde Anadolu ve Bağdat Demiryolları*, Arba Yayınları, İstanbul.

Pamuk, Ş. (1987) *The Ottoman Empire and European Capitalism, 1820-1913: Trade, investment and production*, Cambridge University Press, Cambridge.

Platt, D. C. M. (1973) "Further Objections to an 'Imperialism of Free Trade', 1830-60", *The Economic History Review*, 26 (1), 77-91.

Prakash, G. (1994) "Subaltern Studies as Postcolonial Criticism", *The American Historical Review*, 99 (5), 1475-1490.

Petrosyan, Y. A. (1974) *Sovyet Gözüyle Jöntürkler*, çev. Mazlum Beyhan - Ayşe Hacıhasanoğlu, Bilgi Yayınevi, Ankara

Quataert, D. (1996) "The Age of Reforms, 1812-1914", İnalcık, H. ve Quataert, D. (der.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire* içinde, Cambridge University Press, Cambridge, 759-943.

Rathmann, L. (1976) *Alman Emperyalizminin Türkiye'ye Girişi*, çev. Ragıp Zarakolu, Gözlem Yayınları, İstanbul.

Robinson, R. ve Gallagher, J. (1968) *Africa and the Victorians: The Climax of Imperialism*, Anchor Books, New York.

Said, E. W. (1998) *Kültür ve Emperyalizm: Kapsamlı Bir Düşünsel ve Siyasal Sorgulama Çabası*, çev. Necmiye Alpay, Hil Yayın, İstanbul.

Said, E. W. (1999) *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. Berna Ülner, Metis Yayınları, İstanbul.

Shohat, E. (2000) "Notes on the 'Post-Colonial'", Afzal-Khan, F. ve Seshadri-Crooks, K. (der.), *The Pre-Occupation of Postcolonial Studies* içinde, Duke University Press, Durham, 126-139.

Sidaway, J. D. (2000) "Postcolonial Geographies: an Exploratory Essay", *Progress in Human Geography*, 24 (4), 591-612.

Sidaway, J. D. ve Power, M. (2005) "'Tears of Portugal': empire, identity, 'race', and destiny in Portuguese narratives", *Environmental and Planning D: Society and Space*, 23, 527-554.

Siddiqi, Y. (2005) "Edward Said, Humanism and Secular Criticism", *Alif: Journal of Comparative Poetics*, 25 ("Edward Said and Critical Decolonization" özel sayısı), 65-88.

Sohrabi, N. (2005) "Revolutions as Pathways to Modernity", Adams, J. (vd.) (der.), *Remaking Modernity: Politics, History, and Sociology*, Duke University Press, Durham, 300-329.

Stokes, E. (1969) "Late Nineteenth-Century Colonial Expansion and the Attack on the Theory of Economic Imperialism: A Case of Mistaken Identity?", *The Historical Journal*, 12 (2), 285-301.

Tavakoli-Targahi, M. (2001) *Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism and Historiography*, Palgrave, Hampshire.

Timur, T. (2000) *1915 ve Sonrası: Türkler ve Ermeniler*, İmge Kitabevi, Ankara.

Todorova, M. (1997) *Imagining the Balkans*, Oxford University Press, New York.

Toynbee, A. J. (1970) *The Western Question in Greece and Turkey: A Study in the Contact of Civilisations*, Howard Fertig, New York.

Turan, Ö. (2007) "Kara Atlantik'in şiirsel söylevi: Aimé Césaire", *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, 5, 265-281.

Turan, Ö. (2008) "'Hasta Adam' Metaforunu Aşmak: Osmanlı Modernleşmesi ve Devlet Kapasitesi", *Muhafazakâr Düşünce*, 16-17 ("Osmanlı Modernleşmesi" özel sayısı), 143-164.

Von Laue, T. H. (1987) *The World Revolution of Westernization: The Twentieth Century in Global Perspective*, Oxford University Press, Oxford.

Wallerstein, I. (1989) *The Modern World-System III: The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730-1840s*, Academic Press, San Diego.

Wrigley, W. D. (1980) "Germany and the Turco-Italian War, 1911-1912", *International Journal of Middle East Studies*, 11 (3), 313-338.

Yerasimos, S. (1975) *Azgelişmişlik Sürecinde Türkiye*, cilt II, *Tanzimattan I. Dünya Savaşına*, çev. Babür Kuzucu, Gözlem Yayınları, İstanbul.

Young, R. J. C. (2001) *Postcolonialism: An Historical Introduction*, Blackwell, Oxford.

Zhelyazkova, A. (2002) "Islamization in the Balkans as an Historiographical Problem: The Southeast-European Perspective", Adanır, F. ve Faroqhi, S. (der.) *The Ottomans and the Balkans: A Discussion of Historiography*, Brill, Leiden, 223-266.

Zürcher, E. J. (2002) *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Aydın meselesi ve *daimon*: Şerif Mardin ve H. Ünal Nalbantoğlu üzerine yorumlar

*Boğaç Erozan**

Şerif Mardin'in "Aydınlar Konusunda Ülgener ve Bir İzah Denemesi" makalesi 1984'te *Toplum ve Bilim*'de çıktı (Mardin, 1984). Kısa ancak önemli ve düşündürücü bulduğum bu makale, esasen aydınımızın yalınkatlığı ve yüzeyselliği konusunda Sabri Ülgener'in tespitlerini başka bir yönde geliştiriyor; *daemonic*[1] kavramını kullanıma açıyordu. Mardin, 2000 yılında yaptığı bir konuşmada yine aynı kavrama başvurmuştu, dolayısıyla konu canlıydı.[2] Makalenin 20. yılında, 2004'te, ben de bu konuda bir yazı yazmayı planlamış ancak biraz Nietzsche karıştırdıktan sonra işin içinden çıkamayacağımı ve aslında meseleyi de tam anlamadığımı farkedip vazgeçmiştim. H. Ünal Nalbantoğlu'nun, 2008'de, yine *Toplum ve Bilim*'de Mardin'in makalesiyle ilgili yazısını okuyunca (Nalbantoğlu, 2009a), artık 25. senesine gelmiş ama hâlâ eskimemiş olan aydın ve *daemonic* ilişkisi meselesine ilişkin bir katkı yapmak benim için kaçınılmaz hale gel-

(*) İstanbul Bilgi Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü.

1 Şerif Mardin, *daemon* ve *daemonic* diye yazmayı tercih ederken, H. Ünal Nalbantoğlu, Yunanca'daki imlaya bağlı kalarak *daimon* kelimesini kullanmıştır. Yunancadan İngilizceye çevirilerde de aynı farklılığa yer yer rastlanmaktadır. Ben, kullandığım kaynak hangi imlayı tercih ettiyse ona bağlı kalacağım. Bu bakımdan makale boyunca *daemon* ve *daimon* diye yazılan kavramın esasen aynı olduğunu ifade etmek ihtiyacını duyuyorum. Bu arada *daemonic* kavramı üzerine şu ana kadar sanırım en titiz çalışmayı yapmış olan Angus Nicholls'un yorumuna kulak verirsek, eski Yunanca'da *daimon* kelimesinin kökü, taksim etmek, dağıtmak, bölmek anlamına gelen *daio* idi. Tanrıların insanlara ilahi pırıltılar [*divine gifts*] dağıtması, bu yüzden *daimon* olarak adlandırılıyordu. Bkz. Angus Nicholls, *Goethe's Concept of the Daemonic: After the Ancients*, (New York: Camden House, 2006), s.11.

2 Mardin, 1985'te yayımlanan bir ansiklopedi maddesinde, (*Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, cilt 1, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985), s.46-54) *daemonic* ile ilgili bir yıl önce yazdıklarını yinelemektedir. Bkz. Şerif Mardin, "Tanzimat ve Aydınlar", *Türkiye'de Din ve Siyaset* [der. Mümtazer Türköne ve Tuncay Önder], (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991a) içinde, özellikle s.284-6. Ayrıca bkz. Ali Bayramoğlu, "Şerif Mardin'le Din ve Devlet Sosyolojisi Konusunda Söyleşi", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* [der. Mümtazer Türköne ve Tuncay Önder], (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991) içinde, s. 124-5.

di. Mardin ve Nalbantoğlu'nun konuya ilişkin yazdıklarına temelde Arendt üzerinden yaklaştığımda gördüğüm şu oldu: Mardin, aydının karakterini dolayısıyla "ne" olduğunu, Nalbantoğlu ise varoluşunu dolayısıyla "kim" olduğunu dert ediniyor; *daemonic* meselesini bu çerçevede ele alıyor. Bu yazıda, aydın yüzeyselliği ve tek boyutluluğu üzerine hem Mardin ve Nalbantoğlu'nun *daemonic* olana yaklaşımlarını açmayı hem de bu yaklaşımların imkân ve sınırlarını göstermeyi amaçlıyorum. Bunu yaparken Şerif Mardin'in bir argümanını yakından inceliyorum: Kültürümüzde, özellikle *tasavvufun dışındaki* "resmi İslâm" kültüründe *daemon*'u anlayacak açıklıklar yoktur (Mardin, 1984: 14). Mardin'in 'tasavvuf içinde *daemonic*'i anlayabileceğimiz ipuçları vardır,' anlamına gelen bu argümanını, ne Mardin'in kendisi ne de Nalbantoğlu yeterince geliştirmiştir. Dolayısıyla bu argüman bizi tasavvuf içerisinden de meseleye bakmaya götürüyor. Bulguladığım şu oldu: Tasavvufta söz konusu ipuçlarının, açıklıkların bulunduğunu tespit edebiliyorsak dahi bu açıklıklar, çok boyutlu, derinlikli ve düşünebilen bir aydın tipolojisinin zamanımızda varoluşu için yeterince geniş değildir.

Böyle bir çalışma ile, Türkiye'de aydın meselesi tartışmalarının 'aydının fonksiyonu nedir; ne olmalıdır' sorusundan öteye taşınması yönünde ben de bir adım atmak istiyorum. Varmayı amaçladığım nokta, 'aydının kimlik meselesi' değil. 'Türk aydınının kimlik sorunu' şeklinde konulan problem, aydının uyumu veya uyumsuzluğu olarak algılandığı sürece, aydının fonksiyonunu esas alan çalışmalara alternatif olamıyor çünkü son kertede hâlâ sistemik analiz terimleri içerisinde kalınıyor ve o sisteme ilişkin belli bir fonksiyonalizm yerinden edilemiyor. *Daemon* kavramı, iyi çalışılırsa bu işlevselci yönelişi durdurabilecek bir kavram olarak karşımıza çıkması açısından önemlidir. Bu yazıda buralardan hareket ediyorum. Başlamadan önce, Mardin'in, Batı'da gelişen Romantizm akımını *daemonic* olanın kültürel kabulü ile bağlantılandırdığını söylemek gerek. Mardin'in Romantizm üzerine yazdıkları ve nihayetinde bizde "Nietzscheen" çıkamadığına dair tezi, Nalbantoğlu'nun 2008'deki makalesinde eleştirel bir şekilde tartışılmış olduğundan burada konumuz değildir (Nalbantoğlu, 2009a).

Teorik bir ayrım açısından Mardin ve Nalbantoğlu: "Ne" ile "kim"

Fonksiyon paradigması, aydın algımızın tamamını oluşturduğu sürece, aydını hep daha az anlayacağız. Çünkü fonksiyona odaklandığımızda, aydını anlamakta önemli olduğunu düşündüğüm bir ayrımın silikleştiği görüşündeyim: Aydının "ne" olduğu ile "kim" olduğu arasındaki ayrımdan söz ediyorum. Ancak burada altını çizdiğim "kim" sorusu, 'Türk aydınının kimlik sorunu' derken sözünü ettiğimiz soru değildir. Başka bir deyişle, meseleyi, fonksiyon açısından değerlendirmeyi seçmediğim gibi, alışılageldik kimlik [*identity*] tartışmalarından da farklı bir yerde görüyorum. Hannah Arendt'in *The Human Condition* [İnsan-

lık Durumu] kitabında ortaya koyduğu ayrım bu anlamda aydınlatıcıdır.[3] Arendt, insanın başkalarıyla ilişkide "eski anlamıyla karakterinin" belireceğini; yani niteleyeci özelliklerinin, pırıltıların, becerilerin, zayıflıkların ["*qualities, gifts, talents, shortcomings*"] ortaya çıkacağını söyler. Ancak bunlar yalnızca insanın "ne" olduğuna dair bir fikir verebilir, der Arendt. Ayrıca insanın, bunları (ya da bazılarını) gizleyip gizlememeyi seçebileceğini söyler (Arendt, 1989: 183). Bu arada "eski anlamıyla karakter" derken eski Yunan'daki *ēthos* kavramına yaklaştığımızı hatırlayalım ki *ēthos*'un anlamlarından biri de karakter idi.[4] Örneğin, pre-Sokratiklerden Herakleitos'un 119. fragmanında ["*ēthos anthropoi daimon*"] geçen *ēthos*, geleneksel olarak 'karakter' şeklinde çevrilerek karşılanmıştır.[5] İnsanın "kim" olduğu sorusuna gelince, Arendt, bunun yalnızca konuşma ve eylem [*speech and action*] ile ortaya çıkacağını söyler. "Kim" sorusunun cevabını başka insanlar anlayabilir; ancak insanın kendisi bunu kontrol edemez. Çünkü insan, "ne" olduğunu kendi kendine bilebilir ama "kim" olduğunu başkaları olmaksızın bilemez. "Kim" olduğumuz, başkalarına görünür ancak insanın kendisinden gizlenmiştir. Bunu ise Arendt, ilginçtir, eski Yunan'daki *daimon* kavramına benzetir. İnsana yaşamı boyunca eşlik eden, sürekli omzunun üzerinden, arkasından bakan bu *daimon*, yalnızca insanın karşılaştığı kişilere görünür (Arendt, 1989: 178-184). İnsan kendi *daimon*'unu göremez. Ancak başkaları, örneğin Socrates'in "kim" olduğunu anlar. Socrates kendi ifadesiyle *daimon*'u anlamayı[6] bir mesele edinir ve şehirde başkalarıyla konuşmaya başlar. Bu sayede Socrates, "kendini bil" [*gnothi s'eauton*] yönünde çaba sarfederken, "kim" olduğu belirginleşir. Socrates'in "kim"liği, bilinçli bir şekilde kendisinin şu veya bu özelliklerini ortaya çıkarması ile değil; Atina *polis* yaşantısı içerisinde başkaları ile birlikte varoluşunda anlaşılır. Dolayısıyla Arendt'te, "kim" sorusunun ya-

3 Daha öncesinde Martin Heidegger'in kim ["*who*"] ve ne ["*what*"] soruları üzerinde yazdıklarını da hatırlamak gerekir. *History of the Concept of Time*'da Heidegger şöyle der: "Varolan [*Seiendes*], yani *Dasein* hakkında sorup soruştururken, en azından bu varolan kimdir? diye yönelt-meliyiz soruyu. Varolan nedir? diye değil. O halde problem bu varlığın 'kim' olduğunu tanımlama problemidir. Böyle formüle edersek, varlığı, halihazırda, el altında bir şey [*thing*] olarak anlama tehlikesinden en azından kavramsal düzeyde kaçınmış oluruz" (Heidegger 1992: 237). *Being and Time*'da Heidegger aynı ayrımı korur: "Varolanlar ya birer *kim* (varoluş) ya da birer *ne*'dir (en geniş anlamda mevcut olma)." (Kaan Ökten çevirisi, Heidegger, 2008: 47; cf. Heidegger 1997a: 71; bundan sonra Almanca orijinalinde sayfa no.: H. 45). (Aksi belirtilmedikçe Türkçeye çeviriler bana aittir.)

4 Arendt'in *The Life of the Mind*'da yaptığı karakter tanımı şöyledir: "Karakter ya da şahsiyet dediğimiz, anlaşılabilir ve tanımlanabilir bir bütün halinde toplanmış belirli özelliklerin kümelenmesidir ki ruhumuza ve beden yapımıza ait değişmeyen pırıltılar ve kusurlar da izlerini buraya bırakırlar" (Arendt, 1978: 37). Arendt'in, karakter [*character*] ile şahsiyeti [*personality*] farklılaştırmadığının altını çizmek gerek.

5 Herakleitos, 2005: 275. Genelde, "insanın karakteri kaderidir" diye çevrilir. Nalbantoğlu, "karakteri, meşrebidir [huyudur] insanın" diye çeviriyor. (Nalbantoğlu, 2009b: 70 ve 2009c: 102). 1935 yılında Haydar Rifat, bu fragmanı "seciyesi, insanın iyilik ve kötülük perisidir" diye çevirmiştir. Bkz. Haydar Rifat, *Ayasluklu Heraklit*, (İstanbul: Vakit Gazete Matbaa Kütüphane, 1935), s.38.

6 Plato, Apology 21a-e; 31d. Plato, *The Collected Dialogues* [Edith Hamilton and Huntington Cairns, der.] (Princeton: Princeton University Press, 1969), s.7-8,17. Ayrıca bkz. Plato, Phaedrus, 242d, *age.*, s.489.

nıtını, tekil insanın bilinci, içsel, kişisel özelliklerinde bulamayız. Başkaları olmadan "kim" anlaşılamaz. İnsanlarla ilişkide kontrol edebileceğimiz bir "yaşam tarzımız"[7] vardır (*ēthos*) ancak bir de kişisel olarak kontrolümüz altında olmayan, ancak başkalarıyla birlikte anlamlı olan bir varoluş vardır ki bunun işareti de insanın içindeki *daimon*'dur. Yani, insanın varoluşu yalnızca bireyden başlayıp bireyde biten bir mesele olarak anlaşılamaz. Bence *daimon*'un bireyden gizli olmasının Arendt için anlamı budur. İnsan, göstermek istediği özelliklerle, saklı tuttuğu özelliklerin toplamından ibaret değildir. İnsan aynı zamanda, yalnızca başkaları arasında ve başkaları ile birlikte fark edilebilen bir varoluştur. Ancak bunu kendisinin anlaması, bu yönelim içinde *daimon*'un izinde çaba sarfetmesine bağlıdır.

Denilebilir ki bu yorum akışında bir sorun var: Herakleitos fragmanına ["insanın karakteri kaderidir" ya da minimal çeviri ile kabaca "insanın *ēthos*'u, *daimon*'udur"] başvuracak olursak, o zaman Arendt, kişinin "ne"liğinin, "kim"liği olduğunu söylüyor, gibi görünüyor. Arendt'in yaptığı savunulan ayrımla bir çelişki oluşturmuyor mu bu? Arendt, böyle söylemiyor elbette. Ancak çelişki tespiti de isabetli değil. Arendt'te *ēthos*'un göründüğü, insanın "ne" olduğunun belirdiği dünya ile insanın başkalarıyla konuştuğu, eylemde bulunduğu, "kim" olduğunun anlaşıldığı dünya, aynı. *Daimon* da o dünyada; insanın gündelik ve sıradan dünyasının, yaşam tarzı ya da karakterinin belirginleştiği gündelikliğin içerisinde. *Daimon*'un insanın kendisinden gizlenmesi ancak başkalarıyla ilişkide ortaya çıkışı, farklı bir dünyada olduğunu göstermez. Tabiidir ki, insanın kendi kontrolü dışındaki toplumsal ilişkiler içerisinde "kim" olduğunu fark edecek olması, *daimon*'u insan için "tekinsiz" [*unheimlich*] kılacaktır. "Kim" sorusuna gündelik ve sıradan yanıtlar arama çabasından vazgeçildiğinde ortaya çıkacak yeni yanıtlar insanda tedirginlik ve tekinsizlik yaratabilir. Bu nokta, Heidegger'in Herakleitos fragmanını ve *daimon*'u yorumlayışından çok uzakta değildir. 1942-43 kışında Freiburg Üniversitesi'nde verdiği Parmenides derslerinde Heidegger, *daimonion*[8] kavramını tartışırken bu kavramın eski Yunan'a sadık çevirisinin *unheimlich* [*the uncanny*; tekinsiz] olduğunu söyler. Şöyle açıklar: *Daimonion*, şeytani [*demonic*] olanla ilgili değildir. Aşina olunan, sıradan olanın içerisinde ortaya çıkan sıradışı olana, dolayısıyla tekinsiz olana dair bir kavramdır *daimonion*. Etrafımızı saran sıradan herşeyin, gündelik

7 Hans Georg Gadamer, *ēthos*'u, "yaşam tarzı" olarak karşılar (bkz. Nalbantoğlu, 2009d: 103-4). Michel Foucault'nun yaklaşımı da burada ifade edilenden uzak değildir: " 'Ēthos bir tavırdı, davranış tarzıydı. Bir öznenin oluş ve başkalarına görünür şekilde eylemde bulunuş tarzıydı. Bir insanın ēthos'u hareketleriyle, tavrı, yürüyüşü, olaylar karşısındaki soğukkanlılığıyla anlaşılırdı.' (...) Foucault böylelikle ēthos'un kişisel olduğunu ancak özel olmadığını ifade etmektedir. Ēthos, herkesçe gözlemlenebilir olandır" (Hoy, 1998: 20). David Couzens Hoy, Foucault ile yapılan 20 Ocak 1984 tarihli söyleşiden alıntı yapmıştır. Nisan 1983'te yapılmış bir başka söyleşisinde de Foucault, *ēthos*'u "oluş tarzı" ["a *manner of being*"] olarak karşılamıştır (Foucault, 1984: 377.) Ayrıca bkz. Cengiz Çakmak, "Herakleitos'un Kader Anlayışı", *İnsancıl*, sayı: 176, Haziran 2005, s.3.

8 *Daimon* kelimesinin sıfat halidir.

yaşantımızın içerisinde bulunur ama kendisi sıradan değildir (Heidegger, 1998: 99-102).[9] Heidegger, benzer bir yorumu 1946 tarihli meşhur "Hümanizm Üzerine Mektup"unda da yineler. *Ēthos*'un eski Yunanca'daki diğer anlamını, oturulan, ikamet edilen yer anlamını vurgulayarak, sıradanlığını, alışılagelmişliğini ön plana çıkarır.[10] *Daimon*'u ise, yine 'sıradışı' [*extraordinary*] olarak okur. Neticede Herakleitos 119. fragman, Heidegger tarafından şöyle yorumlanır: "İnsan için, yaşadığı (aşina olduğu) yer; (aşina olmadığının) tanrının ortaya çıkışı için bir açık bölgedir" (Heidegger, 1993: 258). Arendt'e dönersek, insanın *ēthos*'u, karakteri, "ne"liği, kendisine aşina olandır; dolayısıyla kontrol edilebilir. Ancak "kim" olduğu, sonucu belli olmayan, kesin olmayan, önceden kestirilemeyen bir toplumsal ilişkiler içerisinde ancak anlaşılmaya başlayabilir. Gündeliğin, sıradanlığın içerisinde, sıradan insanların arasında [Heidegger'de 'herkes'; "*das Man*"[11]] umulmadık bir anda "kim" sorusu aydınlanabilir. Mesele, bu arayışın içerisinde olmak, insanın dünya içinde varoluşunu sorgulamayı dert edinerek varolmak [Heidegger'de otantik, sahici *Dasein*[12]] yönünde insanı harekete sevkeden *daimon*'u dinleyip dinlememek meselesidir.

Şerif Mardin ve H. Ünal Nalbantoğlu'na dönecek olursak, aydınımız üzerine yazdıklarında yukarıda sözünü ettiğim ve teorik uzantılarını az da olsa göstermeye çalıştığım ayrımın iki tarafına düştüklerini söylemek mümkün. Mardin'in aydın yüzeyselliğini merkeze aldığı anlatısı, aslında aydının belirmeyen/saklanan özelliklerini ama yine de özelliklerini tartışma konusu eder. Bu anlamıyla bu coğrafyada aydının "ne" olduğuna dair *daemonic* karakter bütünlüğündeki bir eksiklik çerçevesinde önemli bir yorum getirir. Nalbantoğlu ise, aydınımızın daha ziyade "kim" olduğu problematiği ile, üniversitedeki bilim insanı/akademisyen üzerinden meşgul olur. Bu yüzden onun *daimon* anlayışı Mardin'inkinden farklılaşmış; aydının bu coğrafyada verili toplumsal ve iktisadi koşullar içinde varoluşu sorusu içerisinde anlamlandırılmıştır. Şimdi kendileri de Türkiye'de aydın kategorisi içerisinde ciddi bir yere sahip bu iki akademisyenin söylediklerini anlamaya ve yorumlamaya çalışalım.

---

9 Heidegger'in tam cümlesi şöyle: "Daimonion'a tekinsiz ya da sıradışı diyebiliriz çünkü mevcut sıradanlığı kuşatır. Sıradışılık, kendisini sıradan ne varsa onun içinde gösterir ama kendisi sıradan olmaksızın yapar bunu" (Heidegger, 1998: 101).

10 Heidegger'in *ēthos* kavramı üzerine özenli bir çalışma için bkz. William McNeill, *The Time of Life: Heidegger and ēthos*, (Albany: State University of New York Press, 2006).

11 *"Das Man"*a ilişkin bkz. Heidegger, 1997a: 217-9; H. 173-5.

12 *Dasein* için birkaç kaynak önerecek olursak, bkz. Thomas Sheehan, "Dasein" ve Robert Brandom, "Heidegger's Categories in *Being and Time*", Hubert L. Dreyfus ve Mark A. Wrathall (der.), *A Companion to Heidegger*, (Malden, MA: Blackwell, 2005), 193-213; 214-232; Hubert L. Dreyfus, *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's* Being and Time, (Cambridge, MA ve Londra: The MIT Press, 2001); Frank Schalow, "At the Crossroads of Freedom: Ethics without Values", Richard Polt ve Gregory Fried (der.), *A Companion to Heidegger's* Introduction to Metaphysics, (New Haven ve Londra: Yale University Press, 2001), 250-262. Türkçede Heidegger üzerine yayınlar için, Kaan H. Ökten, *Heidegger Kitabı*, (İstanbul: Agora, 2004), s. 325-336.

Şerif Mardin: Karakter özellikleri meselesi ve aydın

1984'teki makalesinde Şerif Mardin, Sabri Ülgener'in (özellikle *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler* (1983) kitabında) Türk aydınında gördüğü belirgin yüzeyselliğin köklerini kültürde aramakla isabetli davrandığını ancak sebeplerin izahında yetersiz kaldığını öne sürer (Mardin, 1984: 11, 15). Yüzeysellik probleminin izahında *daemonic* kavramının etkili bir kavram olarak belirdiğini gösterir. Mardin'e göre aydının ve bu arada Türk aydınının önemli bir problemi, şahsiyetin, toplumsal fonksiyon içerisinde erimesi; dolayısıyla insanın *daemonic* yönünün aydında ya hiç kabul edilmemesi ya da maskelenmesi, dizginlenip, uysallaştırılmış bir 'iyi' hikâyesinden ibaret hale gelmesidir. Aydın, *daemonic* olanı kendisinden ötelediği ölçüde düşünsel ve pratik yaşamı tek boyutlu olarak kalır (*agy*., 11, 14). Batı'da gelişen Romantizm akımı bu *daemonic* olanın kültürel kabulü ile bağlantılıdır der Mardin ve esasen bizde "Nietzscheen" çıkamadığını söyler.

Öncelikle Mardin'in, *daemonic* olana ilişkin 16 yıl ara ile yaptığı iki betimlemeyi hatırlayalım:

> 'Daemonic' insan şahsiyetinin tümünü bir dalga gibi kaplama potansiyeli taşıyan herhangi bir tabii eğilimdir. Cinsiyetin kudreti, yaratıcının inadı, kızgınlığın yakıcılığı, iktidar hırsı insanın 'daemonic' uzantılarının örnekleridir. 'Daemonic' bir nesne olmaktan çok, saklı bir güç, insanın yaratıcı ve kahredici gücünün müşterek kaynağıdır. İnsan davranışının derinliklerine nüfuz etme insanın 'daemon'unu şuurunda kabul etmeye ve anlamaya bağlıdır. Klasik trajedi 'daemon'un önünde durulmaz gücü üzerinde bir yorumdur. 'Daemon'un kabul edilmediği, maskelendiği ve yalnız 'kötü' ile bir tutulduğu uygarlıklarda edebiyat ve sanat yüzeysel kalmaya mahkumdur. Islam (resmi) kültüründe (tasavvufun dışında kalan Ortodoks Şeriatçılıkta) ve bu arada Osmanlı kültüründe, 'daemon' 'şer-şeytan'la bir tutulduğundan yaratıcı bir güç olarak ortada yoktur. Bundan dolayı da, bizde ortaya gerçek trajedi çıkacağına, Abdülhak Hamit'in melodramları çıkmıştır. (...) 'Daemon'un iç serüvenlerinin anlatılması gereken zamanda yüzeyde kalmaya mahkumuz, çünkü yazarın kültür dağarcığında kendi içindeki 'daemon'u anlamasına yarayacak açıklıklar yoktur. (...) 'Daemon'un bir insan davranışı boyutu olarak alenen kabul edilmediği –maskeli gezdiği– bir toplulukta aydının iki seçeneği vardır; ya literatus'un yaptığına benzer bir şekilde "ideolog" olması ya da dedikodu yazarlığını seçmesi. Bu ikili seçenek de kendi başına bir hürriyetsizliktir (Mardin 1984: 14).

2000 yılındaki konuşmasında ise biraz daha açar ne demek istediğini:

> Batı'da çok eski bir kavram var. Bu kavram konusunda daha önce yazı yazmıştım: 'Daemon' kavramı. Bu kavram bir yandan ürkütücü; fakat, diğer taraftan yaratıcı bir öğe olarak düşünülmekte. Yani insanın hem bir insanlığı aşan, taşkın bir şeyini ifade ediyor; ama, o taşkınlığın beraberinde bir yaratıcılık getirdiğini anlatıyor. (...) Bu, yalnız bir tarafında iyilik, diğer tarafında kötülük meleği olmasına dayanan bir kavram de-

> gil. Şöyle anlatayım: "Şeytan" kavramını, kitapta bize sunulan varlık olarak kullanmadığımı, mecazi manada insanın bir arka planına işaret etmek istediğimi belirteyim. Bu arka plan bizde, Batı'nın aksine, bir şekilde suça yakın bir iç itiş olarak görünür" (Mardin 2001: 26-7).

Şerif Mardin'in aydınımızda gördüğü insanın taşkın taraflarını bastıran "iç sansür" (Mardin, 2001: 28), aslında insanın "ne"liğine ait özelliklerini kontrol etmeye çalışmasından ibarettir. "İnsan şahsiyetini bir dalga gibi" kaplayabilen ancak kültürümüzde "şer-şeytan" ile bir tutulup reddedilen, bastırılan ya da maskelenen *daemonic*, aslen şahsiyete dair bir kavramdır Mardin için. Mardin, bizde şahsiyetin bir kısmının yaşanamadığını, hatta kabul edilmediğini söylemektedir. Bu yaklaşımın ilk çağrışım yaptığı yer, Nietzsche'nin, *Trajedinin Doğuşu* adlı eseri olsa gerek.[13] Nietzsche, orijinal trajedinin kökenini eski Yunan'daki Apollonik ölçülülük, sınırlılık itkisi ile Diyonizyak kontrolsüzlük, taşkınlık itkisinin bir arada bulunmasında görüyordu. Ancak zamanla Euripides ve Socrates'in etkisiyle trajediden, özellikle de Aeschylus ve Sophocles trajedilerinden bu ikili itkinin bir unsurunun dışlandığını da tespit ediyordu. Trajedinin bir tür ahlâk dersine dönüşüp yavanlaşmaya başlamasını, trajediden Dionysos'un (yani taşkınlığın, kendinden geçercesine bir vecd halinde doğa ile buluşmanın) kovulmasına bağlıyordu (Nietzsche, 1995: özellikle 1, 2, 12-15. bölümler).[14] Şerif Mardin de aslında aydınımızın kültürel kaynaklı "iç sansürü" ile kendi şahsiyetinden Diyonizyak yönleri uzaklaştırdığını ima etmekte ve yüzeyselliğin kaynağını buralarda bulmaktadır – tıpkı Nietzsche'nin trajedinin 'uysallaşması'nı açıklaması gibi.

Dikkat edilecek olursa, aslında Mardin'e göre, *daemonic* olan, yalnızca Diyonizyak olan değildir. Esasen, *daemonic*, aynı bütüne ait ancak farklı, hatta zıt özellikler taşıyan içsel bir kaynaktır. İçinde "cinsiyetin kudreti," "yaratıcının inadı," "kızgınlığın yakıcılığı," "iktidar hırsı" bulunur; yaratıcı yön ile kahredici yön beraberdir. Mardin'in yaklaşımı, yani aynı bütüne ait zıt özelliklerin bir arada bulunması, Batı düşünce dünyasında yine Herakleitos'ta (Çin'de Taoizm'deki *yin-yang*,[15] Zerdüştlükte *Angra Mainyu* ile Ahura *Mazda*[16]) karşımıza çıkan bir

13 Şerif Mardin'den alıntıladığım pasajdaki, "gerçek trajedi" referansı bu yönelimimizi meşru kılmaktadır kanaatindeyim.

14 Trajik olan üzerine yeni ve önemli bir kitap için bkz. Terry Eagleton, *Sweet Violence: The Idea of the Tragic*, (Malden, MA ve Oxford: Blackwell, 2003), özellikle "Demons" başlıklı 9. Bölüm, ss.241-273.

15 Michael LaFargue, "yin" kelimesinin orijinalinin 'gölgeli', "yang" kelimesinin ise 'güneşli' anlamına geldiğini; Taoizm'de ise "yin"in "dişilik, karanlık, pasiflik, nemlilik" ile "yang"ın ise "erkeklik, aydınlık, eylemlilik, sıcaklık" ile özdeşleştiğini söylemektedir: "Under yin were grouped such things as femininity, darkness, passivity, moisture. Under yang were grouped such things as masculinity, brightness, action, heat." Bkz. *The Tao of the Tao Te Ching*, [çev. ve şerh, Michael LaFargue], (Albany: State University of New York Press,1992), s. 253. Ayrıca bkz. s.36.

16 Zerdüştlüğün kutsal kitabı Zend-Avesta'ya göre dünya, Ahura Mazda [Hürmüz] (iyi prensip) ile Angra Mainyu [Ehrimen] (kötü prensip) arasındaki çatışmanın ürünüdür. *The Zend-Avesta*, Part I, *The Vendidad* [çev. James Daresteter], (Oxford: Clarendon Press, 1880), cilt 1, s. lvi.

düşünsel yaklaşımı da arka planda çağrıştırmaktadır. Herakleitos'un özellikle 8, 15, 48, 51, 53, 80[17] no'lu fragmanlarında görebileceğimiz karşıtların bir arada oluşu düşüncesi, Batı felsefesinde uzun bir yol katederek zamanımıza kadar ulaşmıştır. Örneğin, Nietzsche'ye aslında çok da uzak durmayan Freud terminolojisinde, insan şahsiyetinin kökeninde bulunan "İd"in [*Das Es*] içerisinde hem yaratıcı, çoğaltıcı *Eros* hem de bunun zıddı olan kahredici ölüm içgüdüsü, *Thanâtos* vardır.[18] Heidegger'e gelince ise Batı düşüncesinin kökenindeki bu meseleye ciddi önem atfettiğini görürüz. Parmenides derslerinde, hakikatin özünün Herakleitos'taki *polemos* yani çatışma kavramı ile anlaşılması gerektiğini vurgularken, *aletheia* [hakikatin ortaya çıkışı] ile *lethe*'nin [unutuş, kayboluş] birlikte oluşunu anlatır (Heidegger, 1998: 17ff, 88-91).[19] Heidegger, altını çizdiği zıttıyla birlikte varoluş düşüncesini, Herakleitos'un "*hen panta*" [kabaca, çok olan birdir][20] sözü üzerine yorumlarında özenle tartışır. Heidegger, *panta*'nın içerdiği çoklukla *hen*'in imlediği teklik arasındaki ilişki üzerinde durur. Şerif Mardin'e dönersek, aslında aydınımızda eksikliğini gördüğü şey, işte bu, "*hen panta*" yani insanın şahsiyetinin zıt yönlerinin hepsiyle birlikte ancak tam olabileceği meselesinin bizde kültürel nedenlerle anlaşılamamasıdır.

O halde diyebiliriz ki nihai analizde insan şahsiyetinin özgüllüğü, özerkliğine dair içerden başlayan bir yüzleşmenin, aydının ufuklarını açabileceğini ima etmektedir Mardin. Bu, karakterin yaygın kültürel kabul görmeyen yönleri ile yüzleşmeyi de içerebilir. Kendi iç sansürünü aşmış olan aydın (Nietzscheen?[21]), yaratıcı hasletleri ve derinliği yakalayabilir çünkü *daemonic* her iki yönüyle de serbest bırakılmıştır. Bu özgürleşme içsel de olsa, şahsiyeti kapladığında bütün bunlar dışarıdan da fark edilebilir olacaktır. Kültürel kodlar, devralınan "yaşam-dün-

17 Numaralar Diels-Kranz tasnifine göredir. En meşhuru 53 no.lu fragmandır: "Savaş [*polemos*] her şeyin babası ve kralıdır. Kimini tanrı, kimini insan olarak ortaya çıkarır; kimini köle kimini özgür kılar." (Herakleitos, 2005: 137. 48 no.lu fragman'da ise "yayın adı yaşamdır, ama işi ölümdür" (*age.*, 125) diyen Herakleitos'un, fragmanda geçen *bios* sözcüğünün imlasıyla ilgili bir referansla aynı şeyin iki zıt yönünü vurguladığı bilinmektedir: Sözcük, "βιός" olarak yazıldığında 'yaşam', "βίος" olarak yazıldığında ise "yay" anlamına gelmektedir (*agy.*).

18 Bkz. Sigmund Freud, *Beyond the Pleasure Principle* [çev. ve ed., James Strachey)], (New York ve Londra: W.W.Norton and Co., 1989), s. 46-49; *The Ego and the Id* [çev. J.Riviere, rev. ed. J. Strachey], (Londra: The Hogarth Press, 1962), s.30-37.

19 Heidegger'de *polemos* üzerine bkz. Gregory Fried, *Heidegger's* Polemos: *From Being to Politics*, (New Haven ve Londra: Yale University Press, 2000); Hans Sluga, " 'Conflict is the Father of All Things": Heidegger's Polemical Conception of Politics", Richard Polt ve Gregory Fried (der.), *A Companion to Heidegger's* Introduction to Metaphysics, (2001) içinde, ss. 205-225.

20 "*Hen panta*" sözü, fragman no.50'de şöyle geçer: "Beni değil logos'u işiterek her şeyin bir olduğunu bilmek bilgeliktir" (Herakleitos, 2005: 131). Heidegger'in, bu konudaki ayrıntılı tartışmasını *Heraclitus Seminar*'da [çev. Charles H. Seibert], (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1997b) ve daha doğrudan bir şekilde "*Logos* denemesi" olarak bilinen makalede bulabiliriz. Bkz. Martin Heidegger, *Early Greek Thinking: The Dawn of Western Philosophy* [çev. David Farrell Krell ve Frank Capruzzi], (New York: Harper and Row, 1984), ss. 59-79. Bu arada Heidegger'in *logos*'u *aletheia* olarak yorumlamasına ilişkin erken bir referans için bkz. *Being and Time* (1997a: 56-7; H. 33).

21 "Çağdaş düşünürlerimiz arasında da bir Nietzscheen'i yaratabildiğimizi sanmıyorum" (Mardin, 1984: 14-5).

ya" [*Lebenswelt*],[22] belki de psikolojik şartlanma ile gizlemeye çalıştığı taşkın tarafıyla barışan aydın, birtakım özellikler kazanır. Edindiği bu yeni karakterin ne kadarını gösterip göstermeyeceği kendisine kalmıştır. Arendt'in ayrıştırması açısından düşünürsek, aydın, kendisinin "ne" olduğunu toplumsal olarak gösteren birtakım yeni özelliklerle donanıyor olacaktır. Ancak dikkat edildiyse, *daemonic* olana dair sorun çözülebilse dahi Mardin'in yaklaşımı, hâlâ aydının "ne" olduğu kategorisine ait bir yaklaşım olarak kalmaktadır. Eğer *daemonic*, birtakım karakter özelliklerinin, niteleyici sıfatların benimsenmesi meselesi ise Mardin'in katkısının sınırları 'aydın nedir' sorusunun ulaştığı yer civarında olacaktır. Arendt'in yaklaşımına kulak verirsek, Mardin'de aydının "kim" olduğu sorusu daha arka plandadır. Anladığım kadarıyla, H. Ünal Nalbantoğlu'nun Mardin eleştirisini yöneten sâik, biraz olsun bu noktadadır. Nalbantoğlu'nun aydınımızda gördüğü, bir şahsiyet özelliğinin tamamlanması, bir karakter bütünleşmesi, bir kişisel *ēthos* probleminden öteye bir sorundur. Diğer bir deyişle, aydının "ne"liğinden çok, "kim"liği onun ilgisini daha çok çeker ve *daimon* tartışmasını bu minvalde yürütür. Nalbantoğlu'nun yaklaşımı, aydın olma durumunu bir şahsiyet meselesinden çıkarır ve bir varoluş meselesi hanesine sokar. Şimdi Nalbantoğlu'nu takip ederek nerelere ilerleyebildiğimizi görmeye çalışalım.

H. Ünal Nalbantoğlu: Varoluşsal mesele ve aydın

H. Ünal Nalbantoğlu'nun *daimon* kavramına yaklaşımı Şerif Mardin'den farklı bir yerdedir. 2008'de yayınlanan "Prof. Şerif Mardin'in bir 'Sanı'sı" adlı makalesi, aslında Romantizmin yorumlanması ya da Türkiye'de "Nietzscheen" var mıydı-yok muydu konusunun tartışmasından ibaret değildir. Ona göre, Mardin'in önerdiği yaklaşımdan daha derinde bir problem vardır: Aydın ve özelde de üniversitedeki bilim insanı ("homo academicus"), içinde bulunduğumuz çağda "kim" olduğunu esaslı bir şekilde düşünmemektedir. Akademisyen, gündeliğe endeksli, revaçta olan, genel kabul gören ve maddi destek bulan projelerin peşinde koşan bir insan haline gelmektedir. Bu haliyle de Heideggerci anlamda bir "düşüş" [*Verfallen*][23] içindedir (Nalbantoğlu, 2009a: 334-5; 2009e: 291-2). Kapitalist iktisadi sistemde üniversitenin bir "insan kaynağı" deposu haline indir-

22 Mardin'in de yakından bildiği Alfred Schutz'un, Edmund Husserl ve Max Weber'i harmanlayarak ilerlettiği bu kavram hakkında bkz. Alfred Schutz, *On Phenomenology and Social Relations* [ed. Helmut Wagner], (Chicago ve Londra: The University of Chicago Press, 1973), ss. 5-30, 53-76. Şerif Mardin'in Schutz ve "yaşam-dünya" kavramlarıyla ilgili bir uygulama denemesi için bkz. Şerif Mardin, "Projects as Methodology: Some Thoughts on Modern Turkish Social Science," Reşat Kasaba ve Sibel Bozdoğan (der.), *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, (Seattle ve Londra: University of Washington Press, 1997) içinde, s.71ff.

23 "Düşüş" üzerine bkz. *Being and Time*, s. 219-224 (H. 175-180). Kaan Ökten, bu kelimeyi "düşkünlük" şeklinde karşılıyor. Bu çevirinin, *Dasein*'ın hem sıradanlaşma, gündelikleşmeye yatkın, "düşkün", oluşunu hem de bu haliyle aslında ciddi bir yoksullaşma, "düşkünleşme", içinde olduğunu karşılayabileceği için başarılı bir çeviri olduğunu düşünüyorum (Ökten, 2008: 144 ve 168-9). Ancak daha alışılmış olan "düşüş" terimini kullanmayı tercih ediyorum.

genmesi (Nalbantoğlu, 2009d: 118); hocanın, öğrencinin, bilimsel faaliyetin bu sistemin revaçta ilgi ve ihtiyaçlarının iştiyakla, hevesle peşinden koşması şeklinde yaşanan bu "düşüş," üniversiteyi bir düşünme evi (*Heimat*; yurt[24]) olmaktan çıkarmakta, kurutmakta; Nalbantoğlu'nun hatırlatmayı sevdiği bir Nietzsche alıntısıyla söylersek, "çölü büyütmektedir" (Nalbantoğlu, 2009f: 146-7). Dolayısıyla, Nalbantoğlu, akademisyenin özelliklerine bakıp *literatus*, *intelligentsia* ya da *intellectuel*, yani "ne" olduğu sorusundan çok akademisyenin üniversite denilen evde (*Heimat*), aydın olarak varoluş imkânını, yani sahici/otantik bir *Dasein* imkânını önemser. Mardin'den farklı olarak, aydının/akademisyenin karşı karşıya bulunduğu sorunu, şahsiyetin tümünün iç sansüre uğramadan dışa yansıyabilmesinden öte bir yerde tanımlar.

Üniversitede sahici bir varoluş, düşünüp sorgulamayı Weberci anlamda vazgeçilmez bir uğraş [*Beruf*; *vocation*] olarak anlama ile ilgilidir. Bilimsel çalışmanın bir yaşam boyu uğraş olarak anlaşılması, Nalbantoğlu'na göre *daimon* tarafından güdümlenir. İçinde bulunduğumuz zaman ve toplumsal ilişkiler ağı içerisinde "çölü" büyütmemeye gayret sarfetmek akademisyeni bir dert, bir mesele [*Sache*] sahibi kılar (Nalbantoğlu, 2009f: 147) ve uğraşını anlamlandırır. Herakleitos'un 119. fragmanına gönderme yaparak Nalbantoğlu şöyle der: "...Akademik çalışmayı, bilgi üretmeyi bazıları için her ne pahasına yaşam boyu uğraş, bu uğraşı da kişinin karakteri, huyu, meşrebinin entegral parçası kılan her ne ise, işte o *daimon*'dur" (Nalbantoğlu, 2009b: 71). Bir başka deyişle, *daimon*, bir karakter özelliği değil bir ömür boyu süren bir mesele sahipliğidir Nalbantoğlu'na göre. *Daimon*'u "yoldaş tin" olarak bu bağlamda karşıladığını sanıyorum:

> Görüşümce, *Daimon* kişiye ne yapması gerektiğinden çok ne yapmaması gerektiğini telkin eden 'yoldaş-tin'dir. Bu nedenle hem *daimon* hem de *daimonion* ('yoldaş-tine özgü'; 'yoldaş-tince') sözcüklerini kendi cümlelerimde Antik Yunanca'da ve özellikle Herakleitos fragmanlarıyla Sokrates diyaloglarında geçtiği gibi kullanmayı yeğledim... (Nalbantoğlu, 2009a: 310n10).

Dolayısıyla, *daimon* akademisyene moda akıntılara, gündelik geçer akçe yaklaşımlara hatta jargonlara kapılmamasını telkin eder; bu aydını, uğraşı üzerinde tutar. *Daimon*'un sesine kulak veren akademisyenin uğraşı, meselesini sansürsüz bir taşkınlık hatta uçukluk hali ile karşılamak değildir. Aksine Nalbantoğlu'nun dert, mesele derken kullandığı *Sache* kavramına referansla söylemek gerekirse, sahici bir varoluş derdi olan akademisyenin *daimon* güdümündeki hali için *Sachlichkeit* tanımlamasını yapabiliriz. Görebildiğim kadarıyla bu terimi Nalbantoğlu kullanmamaktadır ancak altını çizdiği konuyu iyi açıkladığı görüşündeyim. *Sachlichkeit* kavramını, Max Weber sık sık kullanmıştır. Eldeki derde, meseleye odaklanıp, savrulmaksızın onu gerçekçi bir şekilde

24 Nalbantoğlu'nun 'yuva' olarak karşıladığı *heimat* terimi üzerindeki tartışması için bkz. Nalbantoğlu, 2009d: 139-140 ve 140n49.

ele almak anlamına geldiği söylenebilir.[25] Ütopyacılık, uçukluk hatta tuhaflıkların aksine, akademisyen, meselesini uğraşının gerektirdiği azami uzmanlık, titizlik ve soğukkanlı çalışmayla karşılar. Akademisyen, bunu yaparken de içinde varolduğumuz dünyanın realitesinden (örneğin, etrafımızın bir pazar ekonomisi ile çevrili olduğu, sonuç almanın, hızın, kâr ve verimliliğin son derece önemli sayıldığı realitesinden) kopmaz, ancak mutlaka bu gerçeklerin savunusu ya da rasyonalizasyonunu yapmak durumunda olmadığının da farkındadır. İşte Nalbantoğlu, bu anlayışla "dünya gerçeklerinden koparak şizofrenleşmeksizin 'fikirlerle yaşamayı' kendi için yaşam boyu uğraş (*Der Beruf*)" seçen akademisyeni olumlar (Nalbantoğlu, 2009b: 82). Bu akademisyen için dert ya da mesele [*Sache*], gündeliğin ve revaçta olanın belirlediği bir "yavansöylem" [*Das Gerede*;[26] *idle talk*; lakırdı] olamaz. Nalbantoğlu, Gadamer'den referansla kullandığı "fikirlerle yaşayan" [*Das Leben in Ideen*] akademisyeni, ukalaca bir kaçış, bir gündelikten uzaklaşma gayreti içerisinde tanımlamaz. Aksine onun vurguladığı, tam da gündeliğin ortasında, 'herkes' [*Das Man*] ile beraber ancak ona kapılmayan, *daimon*'un diri tuttuğu meselesini takipte ısrar eden [*sachlich*] bir varoluş imkânıdır, bir *Dasein*'dır:

> Oysa, 'hakiki' bir düşünlerle varoluş ne sokaktaki gündelikten ne de sözgelimi en azından bir üniversite yerleşkesinin laboratuarları, derslikleri, kafeteryasındaki gündelikten uzaklaşıp bulutlarda yaşamak değil, tersine, tam da gündeliğin göbeğinde sürdürülegelen ve kendi özgün hakikatini üreten bir uğraş içerir" (Nalbantoğlu, 2009e: 293).

Akademisyenin, aydının "kim" olduğu da böyle bir noktada anlaşılır. Modern dünyada, üniversitede düşünceyle varoluş, "fikirlerle yaşamak," akademisyenin, insanlara yukarıdan bakan bir 'güzide', onlardan yalıtılmış, onlarla kampüste, kantinde, dışarıda dahi konuşmaya tenezzül etmeyen bir insan haline gelmesini engeller. Düşünceyle varolan bir insan olarak akademisyenin meselesi, hiçbir zaman "yavansöylem" içerisinde belirlenmez. İçinde yaşadığı dünyayın göbeğinde o dünyaya ilişkin duyduğu coşkulu merak [*thaumazein*] –ki Nalbantoğlu buna "coşkunhayret" der–[27] bu meselenin sıradanlaşmasına, "yavan-

25 İngilizceye çevirilerde bir tutarlılık yoktur. Gerth ve Mills'in klasik çevirisinde bu kavram "matter-of-factness" (Weber, 1973: 115) ve "objectivity" (Weber, 1973: 118) olarak karşılanmıştır. Lassman ve Speirs, "concern for the thing itself" (Weber, 1994: 353) diye çevirirken, yakın zamanda Gordon Wells çevirisinde ise "concentration on the object of concern" olarak yer almıştır (Weber, 2008, 192). Türkçede Taha Parla, "nesnellik" olarak karşılamıştır (Weber, 1986: 116). Lawrence Scaff, bu kavramın karşılığını bence oldukça isabetli bir şekilde verir: "olduğu hal ile dünya hakkında netlik" ["clarity about the world as it is"] (Scaff, 1991: 21).

26 Bu kavram için Heidegger, *Being and Time*, 1. Bölüm, 35. kısıma bakılabilir (Heidegger, 1997a: 211-4; H.167-170). Nalbantoğlu'nun tartışması için bkz. Nalbantoğlu, 2009d: 119-123.

27 Bkz. Nalbantoğlu 2009b: 68; 2009c:94n15. Kavramın orijinal kullanımı için bkz. Plato, Thaetetus 155d. *The Collected Dialogues*, 1969, s.860. Arendt'in *thaumazein* yorumu için bkz. Arendt, "Philosophy and Politics", *Social Research*, vol.57, no.1, Bahar 1990, s. 97.

söyleme" dönüşmesine izin vermez. Akademisyenin incelediği aslında yine kendisinin varoluşuna da ilişkin bir mesele olduğu sürece, incelenen hiçbir zaman "kuru bir inceleme nesnesi"ne indirgenmez (Nalbantoğlu, 2009f: 165n32). İnsan düşüncesi, bir sistem girdisinden ibaret kalmaz.

Arendt'in ayrımına dönecek olursak, Nalbantoğlu'nun daha ziyade bir aydın olarak akademisyenin "kim" olduğu sorusuyla meşgul olduğunu ileri sürmüştüm. Görülüyor ki, meselesinin, derdinin peşinde tutkulu bir merakla koşan ancak uğraşının gerektirdiği gerçekçilik, titizlik, uzmanlıktan da ödün vermeyen bir akademisyen tipinden söz ediyorsak, burada bu akademisyenin niteleyici sıfatları yani "ne" olduğu ikinci plandadır. Nalbantoğlu'nun saydığı, "gerçek bir alçakgönüllülük, sık sık acılı bir yalnızlık ve o çok özel dalgınlık," özellik değil "yurttaş olarak bilim insanındaki gerçek gücün üç kaynağıdır" (Nalbantoğlu, 2009g: 55). Akademisyenin "ne" olduğu, sayılıp dökülebilir ancak "kim" olduğu bir anda cevaplanamaz. Bir kere, sorunun yanıtı bireysel ya da kişisel olmadığı gibi, bireyin şahsiyet özellikleri ya da sübjektivite ile ilgili de değildir. Sahici akademisyen için sorunun, sonlu, izole edilmiş [*discrete*] ve belli bir zaman dilimi içerisinde verilebilecek bir yanıtı yoktur. Çünkü "kim" sorusunu varoluşuna dair bir soru olarak soran akademisyen, ölüme kadar bu soruyla birlikte varolacaktır. Akademisyen, '*das Man*' ile aynı dünyayı paylaşır, başkalarıyla birlikte varolur ama bu varoluşu mesele edinir. İnsanlarla konuşur, sosyalleşir, eylemde bulunur ancak uğraşını genelgeçer olanın, revaçta olanın akıntısına kapılmadan sürdürür. *Daimon*, onun meselesine bağlılığını diri tutar. Ancak Arendt'in vurguladığı gibi insan kendi *daimon*'unu sosyalleşmedikçe göremez, yani yalnızca başkalarıyla birlikte, 'herkes'in, '*das Man*'ın dünyasında bu *daimon* ya da bir başka deyişle insanı meselesine bağlı tutan iç rehber farkedilebilir. Gündeliğin hızlı akışı, sıradanlığın hâkimiyeti, "yavansöylemin" egemenliği olmadıkça, hakiki bir *Dasein* imkânı da yoktur – nasıl ki *aletheia*, ancak *lethe* ile mümkündür (bkz. Heidegger, 1998: 17-38). "Kim" sorusuna yanıt için "gündeliğin harala gürelesi" yadsınamaz ise de akademisyen, *daimon*'un rehberliğiyle "varlık peçesinin geçici olarak sıyrılma olasılığının hep olduğu *Dasein* denilen açıklık"ı dert ederek varolmaya yönelebilir (Nalbantoğlu, 2009d: 124).

Bu yorumlamada eksik bıraktığımız nokta, Nalbantoğlu'nun Herakleitos ve Heidegger'deki "*hen panta*" yani çokluğun bir olduğu sözüne yaklaşımıdır. Şerif Mardin'in, *daemonic* üzerine yaptığı tartışmanın aslında bir "*hen panta*" anlayışına oturtulabileceğini ileri sürmüştüm. Mardin, kültürel nedenlerle bir aydının şahsiyetinin tüm yönlerini, zıt ve genel kabul görmeyen yönlerini tanımaması, tanısa da yansıtmamasını, yani çok olanın bir olan'da toplanamamasını önemsiyordu. Ancak sonuçta, iki zıt unsurun bir karakterde bütünleşmesi meselesi olarak yaklaşıyordu soruna. Nalbantoğlu'nda "*hen panta*", daha Heideggerci bir anlayışla bulunuyor. Buradaki zıtlık, *Dasein*'ın otantik varoluş imkânının ancak gündeliğin yani otantik olmayanın içerisinde mümkün olduğu

şeklindeki Heidegger argümanına dayanır. Akademisyenin içinde olduğu dünya, hem "gündeliğin harala gürelesi"nde yitip gitmenin mümkün olduğu dünya, hem de fikirlerle yaşarken sahici bir varoluş imkânı bulunabilecek bir dünyadır. Nalbantoğlu'nun tercihi, ikincisi yönündedir. Bu imkânın sahiplenilmesinde *daimon*, herhangi bir karakter özelliği veya sübjektivite değil, akademisyenin hakiki varoluşa yöneliminin raydan çıkmasını engelleyen bir "yoldaş tin"dir.

Kültürel açıklık, *daimon*'u anlamak ve tasavvuf

Şimdiye kadar Şerif Mardin ve H. Ünal Nalbantoğlu'nun yaklaşımları arasındaki farkları anlamak yolunda Arendt'in yol göstericiliğiyle hareket ettik. Mardin, aydınımızın yaratıcılığındaki yüzeysellik; Nalbantoğlu ise, aydınımızın varoluşundaki "düşüş"e ilişkin tartışmalarında *daimon* kavramına başvurdu. Buraya kadar onların söylediklerine birer şerh düşmeye çalıştım. Ancak kendi aydınımızı *daimon* kavramıyla anlamaya çalışma meselesinde önümüze açılan düşünsel imkânın bundan ibaret olmadığını da itiraf etmek gerek. Mardin'in değiniden öteye ele almadığı, Nalbantoğlu'nun ise fazla önemli görmediğini hissettiğim bir konu bu meseleye nüfuz etmek konusunda yeni bir yorum katmanı açmaktadır: Şöyle ki, Mardin, kültürümüzün İslâmi boyutuna ilişkin bir argüman da yapmakta ve tasavvufta *daemonic* olanın anlamlı olabileceğini ima etmektedir. Hatırlayalım:

> İslâm (resmî) kültüründe (*tasavvufun dışında kalan* Ortodoks Şeriatçılıkta) ve bu arada Osmanlı kültüründe, 'daemon' 'şer-şeytan'la bir tutulduğundan yaratıcı bir güç olarak ortada yoktur" (Mardin 1984: 14; abç.).

Mardin, bu parantezdeki imayı neye dayandırdığını açmamıştır. Nalbantoğlu ise bu ifadeye başka iki noktadan itiraz etmektedir: Birincisi, Hristiyanlıkta da *daemon* şer-şeytanla bir tutulmuyor mu? İkincisi, *daimon* sözcüğünün tektanrılı dinlerde kesin olarak şer-şeytan şeklinde karşılandığı söylenemez (Nalbantoğlu, 2009a: 313-4; 2009b: 72 ve 72n24). Aslında Nalbantoğlu, tasavvuftan söz ederken tasavvufi olandan ziyade günümüz sermaye egemenliği dünyasında şeyh-mürit-tarikat ilişkilerinin aldığı hali ironik bir dille ele almaktan ileri gitmez (Nalbantoğlu, 2009a: 332).[28] Neticede ne Mardin kendi ima ettiği fikri ciddi bir şekilde açmıştır; ne de Nalbantoğlu bu fikri fazla ciddiye almıştır. Biz farklı davranacağız. Şerif Mardin'de, *daemonic* bir karakter bütünlüğü meselesidir demiştik. Karakterin "iç sansür" nedeniyle kabul edilmeyen ya da bastırılan yönlerinin sorumluluğunu Mardin, "resmî İslâm" ve "Ortodoks Şeriatçılık"ta bulur; tasavvufta değil. Mardin, tasavvufun bu ayrıcalığını açmadığı için bu ka-

28 Nalbantoğlu'nun İbn Sina'ya referansla *daimon* ve ona yakın kelimelerin Arapça muhtemel karşılıkları konusunda yaptığı ve aslında kendi argümanına sıkı sıkıya eklemlenmeyen kısa terminolojik tartışma (Nalbantoğlu, 2009a: 325-6; 2009b: 73n25), başka bir sefer bu konuyla daha yakından ilgileneceği izlenimini vermektedir.

pıyı aralayıp kısmen de olsa bu ayrıcalığın nereden kaynaklandığını tespit etmeye çalışacağız.

Öncelikle şunu söylemek gerekir ki, tasavvufta hem insanın karakteriyle hem de varoluşuyla ilgilenilmiştir.[29] İnsanın karakterinin belirli bir anda ortaya koyduğu ancak devamlılık da gösteren tutuma denk gelen 'hal' sözcüğü, tasavvufta farklı değerlendirilmiştir.[30] Tasavvufa sık sık 'kâl değil hal ilmi' denir; yani okuyup öğrenmenin ötesinde insanın halleriyle de yaşadığı bir bütünlük söz konusudur. Ancak Arendt'in, insanın, karakterinin bazı özelliklerini gizlemeyi seçebileceğini söylediği gibi, sufi de bazı hallerini insanlardan gizler, gizlemeye çalışır. Dışarıdan görünen [*zâhir*] ile içerideki [*bâtın*] fark gösterebilir, ancak bu psikolojik bir bastırma değildir. Çoğu zaman alçakgönüllülüğün, tevazunun erdem, üstünlük iddialarının kibir kabul edilmesindendir. Dolayısıyla Mardin'in sözünü ettiği "iktidar hırsı", "kızgınlığın yakıcılığı" gibi *daemonic* karakter yönleri dışlanır. Diğer yandan sufi, "fikirlerle yaşayan" (Nalbantoğlu/Gadamer) bir insan olmaktan ibaret de değildir. Daha doğrusu, yalnızca fikirlerle yaşamak ve yalnızca zikirle ömür geçirmek çoğu sufi için yüksek bir mertebe olarak görülmemiştir. Göstersin ya da göstermesin, sufinin hallerini düzgün kılmaya çalışması hem içsel hem de toplumsal hayatında önem kazanmıştır.

Özellikle İslâm'ın en eski gruplarından –ki kökü 9. yüzyıldır– Melâmîlerde (ya da Melâmetî), halleri gizlemek ve toplumsal hayatın içinde olmak çok önem kazanmıştır.[31] İslâmi yönelişlerinin güçlülüğünü gösterecek özel işaretler (örneğin hırka) taşımazlar. Dünyadaki bütün uğraşlarında, kendilerini başkalarının kınamasından,[32] eleştirmesinden çekinmezler çünkü bunu bir nevi nefs terbiyesi sayarlar. İbadetlerini gizli yaparlar ama bir yandan da mutlaka bir iş (zanaat ya da ticaret) ile meşgul olurlar. Sabri Ülgener, "o kişiler ki ticaret ve alım satım Allah'ı anmaktan kendilerini alıkoymaz" (Nûr (24) 37)[33] ayetini, ibadetle ticaretin Melâmîlerde iç içeliğini vurgulamak için kullanır (Ülgener, 1981:

29 Bkz. Resul Ay, *Anadolu'da Derviş ve Toplum: 13-15. Yüzyıllar*, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2008), özellikle ss. 53-77.

30 Bu konuda örneğin Kuşeyrî'nin (öl. 1072) *Risale*'sine ve daha farklı bir yorum için Muhyiddin ibn Arabî'ye (öl. 1240) bakılabilir. Bkz. *Kuşeyrî Risalesi: Tasavvuf İlmine Dair*, [çev. Süleyman Uludağ] (İstanbul: Dergah Yayınları, 1981); Suad el-Hakim, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, [çev. Ekrem Demirli], (İstanbul: Kabalcı, 2005), ss. 240-244. Nitekim İbn Arabî'nin meşhur eseri *Fütuhât-ı Mekkiyye*'nin üçüncü kısmı (yani 190-260ncı bölümler) tamamen 'haller' bahsine ayrılmıştır. Bölüm başlıkları için bkz. İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, cilt 1, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), ss.48-51.

31 Konuyla ilgili hâlâ en iyi kitaplardan biri 1931'de yayımlanan Abdülbaki Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, (İstanbul: Gri Yayın, 1992) kitabıdır. Bu yayın, İstanbul'da Devlet Matbaası'nda çıkmış olan kitabın tıpkıbasımıdır. Sabri Ülgener'in, *Zihniyet ve Din: İslam, Tasavvuf ve Çözülme Dönemi İktisat Ahlakı*, (İstanbul: Der Yayınları, 1981) kitabında Melâmîlik ve Melâmîlerin önemli bir yer aldığını söylemek gerekiyor. Ayrıca bkz. Baki Yaşa Altınok, *Hacı Bayram Veli, Bayramîlik, Melâmîer ve Melâmîlik*, (Ankara: Olca Kitabevi, 1995).

32 Melâmî kelimesinin kökü kınamak anlamına gelen Arapça *Levm* kelimesidir.

33 Ülgener'in çevirisini kullanıyorum. Parantez içindeki rakam Kuran'daki surenin numarasını, onu takip eden rakam ise ayetin numarasını göstermektedir. Bkz. *Kur'an-ı Kerim ve Meali*, [haz.] [Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır], (İstanbul: Merve Yayınları, 1997).

84-5). Melâmîlik'in bu dünyevi ve toplumsal yönü, Anadolu'ya da Ahi teşkilatlarıyla yayılmış ve kültürün bir parçası olmuştur[34] (Altınok, 1995: 177). Bu yön, benzer coğrafyalarda yükselen Nakşibendiyye tarikatının tasavvufunu da etkilemiş[35] ve Nakşibendiyye düşüncesinin temel prensiplerinden birine, Farsça ifadeyle *halvet der encümen*'e de ilham olmuştur. Abdülhalik Gucduvanî'nin (öl. 1220?) belirlediği, kabaca kalabalık içinde yalnızlık anlamına gelen *halvet der encümen* prensibi, Bahaeddin Nakşibend'in (öl.1389) ifadesiyle bu tarikatın en önde gelen özelliklerindendir (bkz. Safî, 1971; Tosun, 2002: 54). Salahaddin Buharî'nin *Enîsü't-Talibîn*'inde aktarıldığı üzere, Bahaeddin Nakşibend bu prensibi, "zâhirde halk ile, bâtında Hakk ile" olmak şeklinde yorumlamıştır (Buharî, 1982: 85). Ticaret ve inanç, dünyevi aktivite ile kalbî zikir bu şekilde yan yana durabilir olmuş ve bu coğrafyanın kültürüne karışmıştır. 2004'te bir mülakatta Şerif Mardin'e "Türkiye'de Nakşibendiliği bilmeyen Türkiye'den bir şey anlayamaz"[36] dedirten sâiklerden biri de sanırım bu olsa gerektir.

Zâhir ile bâtın, halk ile olmak ve Hakk ile olmak gibi zıt deneyimlerin bir arada ve aynı insanda bulunabilmesi fikri, "*hen panta*" [çok olan birdir] prensibinin ismiyle değilse de manasıyla bu coğrafyada da aşina olunmasını kolaylaştıracak bir "anlam tortusu" bırakmış olsa gerektir.[37] Ayrıca İbn Arabî ve *vahdet-i vücud* yani varlığın birliği tezinin de zıtların bir aradalığının kültürel olarak anlaşılmasına katkı yaptığını düşünmek mümkündür. İbn Arabî, *Füsûsü'l Hikem*'de "Hak kendisini zâhir ve bâtın diye niteledi. Bu nedenle görünmeyen yönümüzle bâtını, görünen yönümüzle de zâhiri idrak edelim diye, âlemi de 'gayb âlemi' ve 'şahadet âlemi' olarak yarattı" (İbn Arabî, 2006: 30) demektedir. Düşünür burada, varlığın farklı görüngüleri olabileceğini, bu görüngülerin de zıt görünebileceğini ama esasen bu zıt görünenlerin dahi yine de *bir* olduğunu söylemektedir. Ekrem Demirli'nin *Füsûs* şerhinde başvurduğu alegori üzerinden düşünürsek, güneşten yalnızca ışık çıkar ancak ışığın vurduğu yerde alacağı şekiller ve görünümler çoklu olabilir, değişebilir, zıt olabilir. Yine de güneş tektir ve aslında varolan yalnız güneştir (İbn Arabî, 2006: [şerh] 274; ayrıca bkz. Chittick, 1998: 75 ve 2005: 71). Çokluğun toplamı bir değil, çokluk aslında birdir. Bu zeminden hareketle gerçekten de Mardin'in söylediği gibi tasavvufta, bir karakterin zıt yönleriyle anlaşılmasına, *daemonic* olana yönelik bazı açıklıklar vardır. Peki özelde taşkınlığa yönelik bir açıklık da var mıdır?

İnsan karakterinin taşkın, aşırı, hatta azgın yönleri, Mardin'in de ifade etti-

34 Melâmîlik'in yayılma haritası için Gölpınarlı'nın kitabının (1992) sonundaki Harita I-IV'e bakılabilir.

35 Bkz. Hamid Algar, "İlk Dönem Nakşibendi Geleneğindeki Melâmetî Unsurlar", Hamid Algar, *Nakşibendilik* [haz. Cüneyd Köksal], (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007a) içinde, ss. 217-229.

36 Sefa Kaplan, "Ahlaki bir Tutum Olarak Siyaset, Entelektüeller ve Şerif Mardin", Taşkın Takış (ed.), *Şerif Mardin Okumaları*, (Ankara: DoğuBatı Yayınları, 2008), s.142. Haberin yayımlandığı *Hürriyet* gazetesi, 20 Aralık 2004 tarihlidir. Kitapta sehven 28 Aralık 2004 olarak çıkmıştır.

37 "Anlam tortusu" [*sedimentation of meaning*] kavramını Alfred Schutz'dan alıntıladım (Schutz, 1973: 74).

ği gibi İslâm'da olumlu olarak değerlendirilmemiştir. İslâm'ın temel kaynağı Kuran'da aşırılık, taşkınlık ifade eden *bağy*, *gavi*, *tuğyan* gibi yakın köklü kelimeler ve bunların türetimlerine referans verildiğinde hep bir olumsuzluk sezilir (örneğin En'âm (6) 110, İsrâ (17) 60, Kehf (18) 80, Şuarâ (26) 91, Sâd (38) 55).[38] Özellikle Nisâ (4) 79 ve Yusuf (12) 53'teki açık hükümler, insana gelen iyiliğin Allah'tan, azgınlık ve kötülüğün ise nefs'ten geldiği anlayışıyla bu olumsuzluğu güçlendirir. Nefs, tasavvufta insanın sürekli kontrol etmesi, muhalefet etmesi ve "*kemalat*"a erinceye kadar terbiye etmesi [*seyr-i sülûk*] gereken süflî varlığıdır (bkz. Eşrefoğlu Rumî, 1971).[39] Gazalî (öl. 1111) nefse "afet bölgesi, muhalefet yurdu" der (Gazalî, 1995: 34). Nefsin en düşük hali, insana şehvet, azgınlık, taşkınlık ve dolayısıyla hep kötülük emreden *nefs-i emmâre*'dir [=çok emreden nefs]. Başka ülkelerde olduğu gibi, Türkiye'de bilinen ve etkin olmuş tasavvuf akımlarının hepsinde *nefs-i emmâre* ile *mücahede* [şiddetli mücadele, savaş] önemli olmuştur. Şerif Mardin'in üzerinde en çok çalıştığı Nakşibendiyye'nin Halidiyye kolunda da nefis terbiyesi ve *nefs-i emmâre*'nin kötülenmesi mevcuttur (bkz. Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî, 1977; Coşan, 1993).[40] Yalnız şunu da belirtmek gerekir ki Fecr (89) 27 ve 28. ayetlerde emin olmuş ve huzura kavuşmuş [*mutmain*] nefs olumlanmıştır. Yani nefsin aslında hem kötü hem de terbiye edilirse, iyi yönü olabileceği anlayışı Kuran'da ve tasavvufta bulunur. Ancak bu dahi taşkınlığın olumlanması sayılamaz.

Tasavvufta taşkınlığın yaratıcılığının kabul edilebildiği ya da en azından mazur görüldüğü belki de tek hal, *sekr* hali olarak bilinir. *Sekr*, kısaca manevi sarhoşluk anlamına gelir. Bu, tasavvufun en eski ve en büyük velilerinden sayılan Bayezid-i Bistamî (öl. 874-5?) ile özdeş bilinen bir haldir. Hücvirî'nin (öl. 1077) meşhur Farsça eseri, *Keşfü'l-Mahcub*'ta his, heyecan ve manevi sarhoşluğa dayalı Bistamî ekolü ile dengeye, manevi ayıklık ve aklıbaşındalığa dayalı Cüneyd-i Bağdadî (öl. 911) ekolü birbirinin tersi metodlarıyla ön plana çıka-

38 Konuyla ilgili hadisler için bkz. "Nefis," *İslam Ansiklopedisi*, cilt 32, [Süleyman Uludağ ve Ömer Türker], (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006) s.527.

39 Seyr-i sülûkta mertebeler sırasıyla şöyledir: Nefs-i Emmâre, Nefs-i Levvâme, Nefs-i Mülhime, Nefs-i Mutmainne, Nefs-i Râziye, Nefs-i Marziyye, Nefs-i Kâmile. Bkz. *İslam Ansiklopedisi*, cilt 32, 2006: 528.

40 Şerif Mardin'in Nakşibendiyye-Halidiyye üzerine bazı çalışmaları arasında şunlar sayılabilir: "The Nakshibendi Order of Turkey", Martin E. Marty ve R. Scott Appleby (der.), *Fundamentalisms and the State: Remaking Polities, Economies, and Militance*, 3. cilt, (Chicago ve Londra: The University of Chicago Press, 1991b) içinde, ss. 204-232; *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişme* [çev. Metin Çulhaoğlu] (İstanbul: İletişim Yayınları, 1992); "Culture Change and the Intellectual: A Study of the Effects of Secularization in Modern Turkey: Necip Fazıl and the Nakşıbendi", Şerif Mardin (der.), *Cultural Transitions in the Middle East*, (Leiden, New York ve Köln: E.J. Brill, 1994a) içinde, ss. 189-213; "The Nakşıbendi Order in Turkish History", Richard Tapper (der.), *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State*, (New York: I.B. Tauris, 1994b) içinde, ss. 121-142. Ayrıca bkz. Hamid Algar, "Osmanlı Türkiyesi'nde Halidî Nakşibendilerin Usul ve Adabı", Hamid Algar, *Nakşibendilik* [haz. Cüneyd Köksal], (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007b) içinde, ss. 229-252.

rılmıştır (Hücvirî, 1982: 204, 219).[41] *Sekr* hali, Bistamî ekolünde aslında bir doruktur. Allah sevgisi ile duyulan heyecan ve hislerin yoğunlaşıp benliği kaplaması ile sufi, *vecd* denilen katartik coşkuyu yaşar. *Vecd* hali, "ilim ve irfan" doğurur; sufide daha önceden olmayan birtakım yeteneklerin (örneğin, tasavvufi anlamda *keşf*) ortaya çıktığı kalıcı bir heyecana da sebep olur (Özköse, 2007: 77). *Sekr* halinde ise bundan daha da ötede bir vaziyet ortaya çıkar ki sufi, rasyonel davranma yetisini kaybeder; iradesi dışında sözler söylemeye başlayabilir. Sıradan kimseler, hatta bazı sufiler dahi bu sözleri yadırgayabilir. Aşırı coşkun bir vaziyette söylenen bu sözlerin bazıları ilk bakışta anlamsız gelebilir; bazıları tamamen sembolik ve kapalı olabilir; bazıları ise açıkça İslâm'ın temel hükümlerine dahi karşı olabilir. Dilin, yaşanan halin yoğunluğundan kaynaklanan acizliğinin böyle bir sonuç yarattığı ileri sürülmüştür. Bu sözlere *şatahat* denir ve edebiyatta da *şathiye* adıyla bilinir.[42] Bistamî'nin en çok bilinen *şatahat*ı, "kendimi her türlü eksiklikten tenzih ederim, şanım ne yücedir" [*sübhânî mâ a'zame şânî*] sözüdür (Haksever, 2004: 114, 114n59; Cebecioğlu, 2006: 10).[43] Hallâc-ı Mansur'u (ö1. 922) darağacına gönderen "ben Hakk'ım" [*ene'l-Hakk*] sözü, Yunus Emre'nin (ö1. 1321) "Çıkdum erik talına anda yidüm üzümi/Bostan ıssı kakıyup dir ne yirsin kozumu" dizeleri (Cebecioğlu, 2006: 24) ve Nakşibendiyye'nin yenileyicisi [*müceddid*] olarak bilinen Ahmet Sirhindî'nin [ya da bilinen adıyla İmam-ı Rabbânî] (ö1. 1624) aşağıdaki beyitleri, *sekr* halinde söylenmiş *şathiye*lerdir:

> Dikkat edin! Bu şeriat körlerin şeriatıdır!
> Bizim dinimiz küfür dinidir, inkar dinidir!
> Küfrü iman o perinin güzel yüzü ve zülfüdür
> Bana göre iman ve küfür tek bağdır!
> (İmam-ı Rabbânî, *Mektubat*, 31. Mektup, 2006:113).[44]

---

41 Bu konuyla ilgili bkz. Jawid A. Mojaddedi, "Getting Drunk with Abu Yazid or staying sober with Junayd: The Creation of a Popular Typology of Sufism", *Bulletin of SOAS* [School of Oriental and African Studies], 66: 1, 2003, s. 1-13.

42 Konuyla ilgili bkz. Cemal Kurnaz ve Mustafa Tatcı, *Türk Edebiyatında Şathiyye*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2001); Süleyman Uludağ, *Bayezid-i Bistamî*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), ss. 179-186; Ethem Cebecioğlu, "Şatahat İbarelerinin Anlaşılmasına Doğru: Metodik bir Deneme", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl 7, sayı 17, 2006, ss.7-27; Ahmet Cahid Haksever, "Varoluşsal Kendinden Geçme ve Yansımaları: İmam-ı Rabbânî'nin Şathiyye Anlayışı Örneği", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 3, sayı 5, 2004, ss. 103-126.

43 Bu söze ilişkin menkıbe için bkz. Ahmet Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, cilt 2, [çev. Tahsin Yazıcı], (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986), s.39-40.

44 İmam-ı Rabbânî, bu süreçte geçirdiği psikolojik sarsıntıyı aynı mektupta ayrıntılı bir şekilde anlatır. Haksever, bu dörtlüğün başka bir çevirisini sunmaktadır: "Eyvah ki, şeriat yoludur amaların/Yolumuz, küfr ve münkirin yoludur/Küfr ü iman o güzel perinin zülf ü yüzüdür/Küfr ü iman, her ikisi de yolumuzda birdir" (Haksever, 2004: 117). Ayrıca bkz. 290 numaralı mektup, (İmam-ı Rabbânî 2006:544-5). İbn Arabî, benzer bir tecrübe yaşadığını ancak Allah'ın ona dilinden bir "günah döktürmediğini" yazar. Bkz. İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, cilt 2, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), ss. 266-7.

Görüldüğü gibi Sünniliğin en tavizsiz yaklaşımlarından Nakşibendiyye düşüncesinde, İmam-ı Rabbânî'de dahi *sekr* hali, İslâm'da yasak edilen bir yerden (örneğin içki) kaynaklanmadığı takdirde, kategorik olarak olumsuzlanmamış, ilahi aşkla yaşanan taşkın ancak geçici bir hal olarak anlaşılmış ve mazur görülmüştür. Ancak *şatahat* konusunda tasavvufta yaklaşımlar farklılık göstermiştir. Örneğin, Hallâc-ı Mansur'u mazur görenler arasında İmam-ı Rabbânî, Abdurrahman Câmî (öl. 1492) ve Mevlânâ Celâleddin-i Rumî (öl. 1273) yer alırken, Hücvirî ve İbn Haldun'un (öl. 1406) mesafeli yaklaştığı biliniyor (Cebecioğlu, 2006: 13-7; Haksever, 2004: 113, 119; Hücvirî, 1982: 256). Yine de şu tespiti yapmak mümkündür ki tasavvuf düşüncesinde bir taşkın halin kabulüne kapı açıktır. Sufilerin *sekr* halinin yaratıcı bir tecrübeye dönüşmesinin tamamlanması ise, *sekr* halini takip eden *sahv* yani ayıklık halinin ortaya çıkmasıdır. Bu verimli bir dönemeçtir, şöyle ki, *sekr* halini geçen ve ilmi artan sufi, *keşf* denilen algı yeteneklerini daha keskin kılmaya başlar ve ilmini ilerletir (Hücvirî, 1982: 295-9; Haksever, 2004: 106-7).

Şerif Mardin'e dönecek olursak, şu anlaşılıyor ki kendisinin de ima ettiği gibi gerçekten de tasavvuf düşüncesinde insanın taşkın halini kabul eden bir yön vardır. *Sekr* hali, Mardin'in ifadesiyle "insan şahsiyetinin tümünü bir dalga gibi" kaplayan bir haldir ancak Mardin bu hale referans vermez. Bundan başka, Nakşibendiyye, Mevleviyye gibi Anadolu'da çok yaygınlaşmış tarikatlar düşünüldüğünde, "kültür dağarcığında" *daemonic* olanı anlamaya yarayacak açıklıklar bulunmadığı iddiası tam olarak isabetli olmayacaktır. Tasavvuf düşüncesinin etkin olduğu çevrelerde Bayezid-i Bistamî menkıbelerinin yaygın bir şekilde anlatılarak geldiğini biliyoruz (bkz. Yıldırım, 2001). Yalnız şurası da bir gerçektir ki, sözünü ettiğim açıklık, Diyonizyak bir açıklık değildir çünkü dışarıdan somut bir tesirle (müzik, içki, coşkulu şenlikler) olmaz. İçseldir. *Sekr* halindeki sufi, süper-ego'nun denetiminden, 'sürü-birey'likten, insanların kabul edeceği, hoşuna gidecek şeyler söyleme ve yapma yönündeki "iç sansür"den tamamen kurtulduğundan, ortaya çıkan deneyim, insan karakterinin en yadırgatıcı yönleriyle ortaya dökküldüğü sözlerle kendini gösterir. Karakterin bazı özelliklerinin bastırılması artık söz konusu olamaz. Fakat unutulmamalıdır ki tasavvuftaki *sekr* halini ancak tasavvuf ehlinin çok az bir kısmının yaşayabileceğine inanıldığından, bu deneyim sıradan insanın değil ancak sufi yoluna girmiş bazı kişilerin gerçekten yaşayabileceği bir tecrübedir. Bundan dolayı olsa gerek ki Türk edebiyatında *şathiye* vardır ancak fazla yaygınlaşmamıştır (bkz. Kurnaz ve Tatcı, 2001). Toparlayacak olursak, kültür coğrafyamızda *daemonic* olanın aydında ortaya çıkışı için hiç pencere yok, hiç açıklık yok, denemez. Ancak görülüyor ki, bu açıklık her aydının oradan rahatça geçebileceği kadar geniş ve yaygın değildir. Mardin, bizde "resmi İslâm" ve "Ortodoks Şeriatçılık"ı, *daemonic* karakterin kültürel olarak kabul edilmemesinde asıl sorumlu olarak görüyor; tasavvuf alanının ise bir alternatif olabileceğini ima ediyordu. Geldiğimiz nokta,

tasavvufun da aslında aydında *daemonic* olanı ortaya çıkaracak kadar yaygın bir kültürel açıklık sunmadığı noktasıdır. Mardin'in tasavvuf ile şeriatı ayırma konusundaki yaklaşımı[45] bir kenara bırakılırsa, yukarıda görüldü ki kültürümüzün tasavvufi alanında da tek boyutlu aydın karakterini kıracak kadar geniş bir açıklık bulunmamaktadır.

Buradaki meseleyi Nalbantoğlu'nun tartıştığı zemine taşırsak, farkedilecektir ki "gündeliğin harala gürelesi" içerisinde ama ona kapılmadan bir mesele peşinde koşan ve varoluşunu anlamlı kılmaya çalışan insan tipi daha yüzyıllar öncesinden aşina olunan bir sima idi. Yani küçük de olsa bir kültürel açıklık mevcuttu. Ancak bu aşinalığa rağmen Türkiye'deki aydının süregelen yüzeyselliğini nasıl açıklamalı? Nalbantoğlu, akademisyen/aydının uğraşını canlı tutan *daimon*'u anlamakta içinde bulunduğumuz koşullardaki tarikat-şeyh-mürit ilişkilerinin kapitalizme endeksli halleriyle ilham olamayacaklarını söylüyordu (Nalbantoğlu, 2009a: 332). Bunun, yeterince temellendirilmemiş bir izlenim olduğunu düşünüyorum, o yüzden tamamlamaya çalışalım: *Halvet der encümen* fikrinde ifadesini bulan içsel-toplumsal, dünyevi-uhrevî dengesi, sermaye ve teknoloji çağına ayak uyduracak bir zihniyet yapısına zaten çoktan sahipti. Örneğin gerek Melâmîlerde gerek Nakşibendilerde, iktisadi hayatın içerisinde olmak ve dünyevi olanı asıl kabul etmemekle beraber onun gereklerini de anlayıp yerine getirmek fikri ve deneyimi hep vardı. Dolayısıyla kapitalizmin hâkim olmaya başladığı dönemde halihazırda, Heidegger'in "hesapçı düşünme" [*rechnendes Denken/ calculative thinking*] dediği zihniyet mevcuttu (Heidegger, 1969: 46). Pazar ekonomisinin koşulları sertleşmeye başladığında, dünyeviliğe adaptasyon ihtiyacı da aynı oranda yükseldi ve iç prensiplerinin de etkisiyle koşullara uyum sağlayan tarikatlar, modern şirketlere dönüşmekte zorlanmadılar. Ancak bedeli, uhrevî meselelerdeki derinlik kaybı oldu. Bir başka deyişle, pazarın ekonomik rasyonalitesi karşısında o pazarda kaybolmamayı koşullayacak bir *daimon* da varolamaz oldu. Sıradan insanın dünyasında savrulmamayı becermek için gereken meseleye odaklı, gerçekçi tutum [*Sachlichkeit*], koşulların akışına uyumdan ibaret hale geldi. Eskiden büyük heyecan uyandıran kavramlar, süreçlerini Ülgener'in ustalıkla anlattığı şekilde yavanlaştı. İçleri "boşaldı" ve "sığlaştı" (Ülgener, 1981: 93-112).[46] Bu süreçte zamanında varlık meselesini dert edinmiş İbn Arabî gibi isimlerin düşünceleri yükselip yaygınlaşamadı. Neticede dü-

45 Tasavvuf-şeriat ilişkisinde özellikle Nakşibendiyye kaynakları herhangi bir ayrımı reddetmektedir (Bkz. Gümüşhanevî, 1977: 385; Coşan, 1993: 89.) *Vahdet-i Vücut* ekolünün kurucusu İbn Arabî'nin şeriat tanımı da bu ayrımı reddeder niteliktedir: "Eş-Şeriat: Kulluktan ayrılmamaya başlamak demektir". Bkz. Muhyiddin İbn Arabî, *Resâilu İbn el-Arabi*, 3.cilt, [çev. Vahdettin İnce] (İstanbul: Kitsan Basım Yayın, t.y.), s.375. Bu konuda Mardin'e yöneltilen iki eleştiri için bkz. Fatih M. Şeker, *Cumhuriyet İdeolojisinin Nakşibendilik Tasavvuru: Şerif Mardin Örneği*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2007), özellikle ss. 33-4; 76-9 ve Mustafa Armağan, "Daemon'un Maskeleri: İblis mi Şeytan Mı?", *Yeni Dergi*, sayı: 4, Ağustos-Eylül 1994, s. 105.

46 Örneğin tasavvufta ciddi bir yeri olan 'tevekkül' kavramının giderek tembellik ve atalet çağrıştırmaya başlaması gibi (Ülgener, 1981: 109).

şüncesinin genişliğinin ve kapsayıcılığının aksine İbn Arabî, dar bir entelektüel çevrede okunup tartışılır oldu. *Fütuhât-ı Mekkiyye*'nin tamamı Türkçeye daha yeni çevriliyor! Özetle, Heidegger'in sözünü ettiği "düşüş," tasavvufi düzlemde de durdurulamadı. Gündeliğin içinde, '*das Man*'ın sıradan dünyasında, fikirlerle yaşamayı seçen, gerçekçiliği kaybetmeden her şeye rağmen sahici bir varoluş imkânı peşinde uğraş veren akademisyen/ aydın tipi, bu yönde kültürel açıklıklar olmasına rağmen, yaygın olarak ortaya çıkamadı. Hesapçı düşünmenin meşhur sorusu, "ne işe yarayacak?" [*Cui bono*] (Nalbantoğlu, 2009f: 196), bütün esaslı soruları yutan bir girdaba dönüşmeye devam ediyor.

Sonuç yerine

Bu yazıda, Şerif Mardin ve H. Ünal Nalbantoğlu'nun, aydının "ne" olduğu ve "kim" olduğu konusunda farklı ancak zıt denemeyecek pozisyonlar aldıklarını ileri sürdüm. Tartışmayı, Arendt'in geliştirdiği bir ayrım dizgesi üzerinden yaptığımda ortaya çıkan şu oldu: Mardin, aydının karakter özelliklerinin bütünlüğünü mesele ediniyor, *daemonic* olanı o bütünlüğün içinde görüyordu. Nalbantoğlu'na göre ise mesele birtakım kişisel özelliklerde değildi. Akademisyen üzerinden yaptığı tartışmada Nalbantoğlu, aydının meselesini dünyada nerede olduğunu düşünerek varolmak ve o şekilde savrulmadan çalışmak olarak yorumluyordu. Türkiye'de aydın meselesini anlamak yolunda her iki sosyal bilimcinin söylediklerini açmaya ve kurguladığım analitik zeminde genişletmeye çalışmanın anlamlı olduğunu gördüm. İster karakteri merkez alalım, ister aydının sahici bir varoluş imkânı olarak *Dasein* meselesini; iki yaklaşımın da *daemonic* olana dair argümanları savunulabiliyor. Arendt'in ayrımı ise, bize bu iki sosyal bilimcinin yaklaşımlarının ayrı ayrı değil, birlikte ele alınırsa daha çok katmanlı bir açıklayıcılık sunduklarını gösteriyor.

Bu çalışmada Şerif Mardin'in küçük bir cümleciği, ufak bir iması, beni aydının "ne" ve "kim" olduğu sorunundan bir adım daha öteye yöneltti. Mardin'in ima ettiği şey, kültürümüzün bir parçası olan tasavvufta *daemonic* olanı anlamaya yarayacak açıklıklar bulunduğu idi. Bu açıdan Mardin ve Nalbantoğlu'na baktığımda farklı bulgulara ulaştım.

Bir kere, tasavvufun kültür dünyamıza katkısı yadsınamaz olmakla beraber, aydında *daemonic* olanın ortaya çıkışında Mardin'in ileri sürdüğü kadar etkin olmadığını gördüm. Diğer yandan, tasavvufu, aydını anlamada üzerinde fazla durulmayacak kadar sığ ve açıklayıcılık potansiyelinden uzak da bulmadım. Mardin'in *daemonic* yorumunu takip edersek gerçekten de birtakım kültürel açıklıklara rastlanıyordu ancak bunlar karakterinin her yönünü dışarıya vurabilen bir aydın tipinin yaygınlaşmasını sağlayacak kadar geniş değildi. Bir başka deyişle Mardin'in yorumu üzerinden giderek varabileceğimiz sınırlara ulaşmış bulunuyorduk. Öte yandan Nalbantoğlu'na baktığımızda, yaptığı tespitlerin

açılmaya ve derinleştirilmeye ihtiyaç gösterdiği muhakkaktı ancak oradan geçerek bugünkü aydın yoksulluğunu ve tek yönlülüğünü açıklayacak daha fazla malzemeyi yakaladığımızı hissettim. Heideggerci bir yaklaşımla Türkiye'de aydını düşündüğümüzde önümüzde açılan ufuklar daha geniş olmakla birlikte, tasavvuf düşüncesinin geçtiği aralıklar ve bıraktığı "anlam tortusu"nu da ciddiye alarak daha titiz çalışmalar yapılması gerektiği de aşikar. Neticede Mardin'e daha eleştirel yaklaşıyor görünebilirim. Aslında farkettim ki, aydınımızın, Mardin'in vurguladığı tek boyutluluğunu anlamak yolunda ister Mardin'den ister Nalbantoğlu'ndan gidelim bir hayli yol alabiliyoruz. Ancak bu yol her zaman ve tam olarak Mardin ile Nalbantoğlu'nun işaret ettiği duraklardan geçmiyor.

İşlevselci analizden kaçınmaya çalıştığım bu yazıda aydına, solcu, liberal, İslâmcı, milliyetçi ya da bunların günümüzde rastlanan herhangi bir sıkıntılı bileşimi penceresinden bakmadım. Dolayısıyla bunlarla ilgili şimdiye kadar bir yorum yapmadım, şimdi yapmak da isabetli olmaz. Öncelik şu tip soruları sıklaştırmakta olmalı sanırım: Aydın, içinde bulunduğumuz bu zamanda genelgeçere kapılmadan düşünebilen, karakterinin tüm zenginliğini meselesine yönelten bir insan olarak varolabilir mi? Kapanışı Heidegger ile yapıyorum: "Düşünceyi kışkırtan zamanımızda, en çok düşünceyi kışkırtan, hâlâ düşünmüyor oluşumuzdur" (Heidegger, 1972: 6).

KAYNAKÇA

Abdülkerim el-Kuşeyrî (1981) *Kuşeyrî Risalesi: Tasavvuf İlmine Dair* [çev. Süleyman Uludağ]. İstanbul: Dergah Yayınları.

Ahmed Eflâkî (1986) *Ariflerin Menkıbeleri* [çev. Tahsin Yazıcı]. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, cilt 2.

Ahmed Sirhindî [İmam-ı Rabbânî] (2006) *Mektubat* [çev. M. Metin Zirek]. İstanbul: Yenişafak.

Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevî (1977) *Veliler ve Tarikatlarda Usul (Camiu'l-Usul)* [çev.Rahmi Serin]. İstanbul: Pamuk Yayınları.

Algar, Hamid (2007a) "İlk Dönem Nakşibendi Geleneğindeki Melâmetî Unsurlar", Hamid Algar *Nakşibendilik* [haz. Cüneyd Köksal]. İstanbul: İnsan Yayınları içinde, ss. 217-229.

— (2007b) "Osmanlı Türkiyesi'nde Halidî Nakşibendilerin Usul ve Adabı", Hamid Algar, *Nakşibendilik* [haz. Cüneyd Köksal]. İstanbul: İnsan Yayınları içinde, ss. 229-252.

Ali Hücvirî (1982) *Keşfu'l Mahcub: Hakikat Bilgisi* [haz. Süleyman Uludağ]. İstanbul: Dergah Yayınları.

Altınok, Baki Yaşa (1995) *Hacı Bayram Veli, Bayramîlik, Melâmîler ve Melâmîlik*. Ankara: Olca Kitabevi.

Arendt, Hannah (1978) *The Life of the Mind*. San Diego and New York: Harcourt.

— (1989) *The Human Condition*. Chicago ve Londra: The University of Chicago Press.

— (1990) "Philosophy and Politics", *Social Research*, vol.57, no: 1, ss. 73-103.

Armağan, Mustafa (Ağustos-Eylül 1994) "Daemon'un Maskeleri: İblis mi Şeytan Mı?", *Yeni Dergi*, sayı: 4, ss.100-106.

Ay, Resul (2008) *Anadolu'da Derviş ve Toplum: 13-15. Yüzyıllar*. İstanbul: Kitap Yayınevi.

[Bayramoğlu, Ali] (1991) "Şerif Mardin'le Din ve Devlet Sosyolojisi Konusunda Söyleşi", Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset: Makaleler 1* [der. Mümtazer Türköne ve Tuncay Önder], İstanbul: İletişim Yayınları, içinde, ss. 101-135.

Brandom, Robert (2005) "Heidegger's Categories in *Being and Time*", Hubert L. Dreyfus ve Mark A. Wrathall (der.), *A Companion to Heidegger*, Malden, MA: Blackwell içinde, ss. 214-232.

Cebecioğlu, Ethem (2006) "Şatahat İbarelerinin Anlaşılmasına Doğru: Metodik bir Deneme", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 7, sayı: 17, ss.7-27.

Chittick, William C. (1998) *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-Arabî's Cosmology*. Albany: State University of New York Press.

— (2005) *Ibn Arabî: Heir to the Prophets*. Oxford: Oneworld Publications.

Coşan, Esad (1993) *İslamda Nefis Terbiyesi ve Tasavvufa Giriş*. İstanbul: Seha Neşriyat.

Çakmak, Cengiz (Haziran 2005) "Herakleitos'un Kader Anlayışı", *İnsancıl*, sayı: 176, ss.1-6.

Dreyfus, Hubert L. (2001) *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's* Being and Time, Division I. Cambridge, MA ve Londra: The MIT Press.

Eagleton, Terry (2003) *Sweet Violence: The Idea of the Tragic*. Malden, MA and Oxford: Blackwell.

Ebu Hamid Gazalî (1995) *Tevhid ve Ledün Risalesi* [çev. Serkan Özburun ve Yusuf Özkan Özburun]. İstanbul: Furkan Basın Yayın.

El-Hakîm, Suad (2005) *İbnü'l Arabî Sözlüğü* [çev. Ekrem Demirli]. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Eşrefoğlu Rumî (1971) *Müzekki'n-Nüfus* [haz. Abdullah Uçman]. İstanbul: Arslan Yayınları.

Foucault, Michel (1984) "Politics and Ethics: An Interview", Paul Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, New York: Pantheon Books içinde, ss. 373-380.

Gölpınarlı, Abdülbaki (1992) *Melâmîlik ve Melâmîler*. İstanbul: Gri Yayın, 1992. Tıpkıbasım.

Haksever, Ahmet Cahid (2004) "Varoluşsal Kendinden Geçme ve Yansımaları: İmam-ı Rabbânî'nin Şathiyye Anlayışı Örneği", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 3, sayı: 5, ss. 103-126.

Haydar Rifat (1935) *Ayasluklu Heraklit*. İstanbul: Vakit Gazete Matbaa Kütüphane.

Heidegger, Martin (1969) "Memorial Address", Martin Heidegger, *Discourse on Thinking*, New York ve Hagerstown: Harper Torchbooks içinde ss.45-57.

— (1972) *What is Called Thinking?* [çev. J. Glenn Gray]. New York ve Evanston: Harper Torchbooks.

— (1984) "Logos", Martin Heidegger, *Early Greek Thinking: The Dawn of Western Philosophy* [çev. David Farrell Krell ve Frank Capruzzi]. New York: Harper & Row içinde, ss. 59-78.

— (1992) *History of the Concept of Time: Prolegomena* [çev. Theodore Kisiel]. Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press.

— (1993) "Letter on Humanism", Martin Heidegger, *Basic Writings* [ed. David Farrell Krell], New York: Harper Collins, içinde ss. 213-265.

— (1997a) *Being and Time* [çev. John Macquarrie ve Edward Robinson]. Oxford ve Cambridge: Blackwell.

— (1997b) *Heraclitus Seminar* [çev. Charles H. Seibert]. Evanston, IL: Northwestern University Press. Eugen Fink ile.

— (1998) *Parmenides* [çev. André Schuwer ve Richard Rojcewicz]. Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press.

— (2008) *Varlık ve Zaman* [çev. Kaan Ökten]. İstanbul: Agora Kitaplığı.

Fried, Gregory (2000) *Heidegger's* Polemos: *From Being to Politics*. New Haven ve Londra: Yale University Press.

Herakleitos (2005) *Fragmanlar* [çev. Cengiz Çakmak]. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Nicholls, Angus (2006) *Goethe's Concept of the Daemonic: After the Ancients*, New York: Camden House.

Hoy, David Couzens (1998) "Foucault and Critical Theory", Jeremy Moss (der.), *The Later Foucault*, Londra and Thousand Oaks: Sage Publications, içinde ss. 18-32.

İslam Ansiklopedisi (2006) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, cilt 32.

Kaplan, Sefa (2008) "Ahlaki bir Tutum Olarak Siyaset, Entelektüeller ve Şerif Mardin", Taşkın Takış (der.), *Şerif Mardin Okumaları*, Ankara: DoğuBatı Yayınları içinde, ss. 135-142.

Kur'an-ı Kerim ve Meali (1997) İstanbul: Merve Yayınları. [Meal: Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır].

Kurnaz, Cemal ve Mustafa Tatcı (2001) *Türk Edebiyatında Şathiyye*. Ankara: Akçağ Yayınları.

[Lao Tzu/ Tao] (1992) *The Tao of the Tao Te Ching* [çev. Michael LaFargue]. Albany: State University of New York Press.

Mardin, Şerif (Kış 1984) "Aydınlar Konusunda Ülgener ve Bir İzah Denemesi", *Toplum ve Bilim*, sayı: 24, ss. 9-16.

— (1991a) "Tanzimat ve Aydınlar", Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset: Makaleler 3* [der. Mümtazer Türköne ve Tuncay Önder], İstanbul: İletişim Yayınları, İçinde, ss. 266-288.

— (1991b) "The Nakshibendi Order of Turkey", Martin E. Marty ve R. Scott Appleby (der.), *Fundamentalisms and the State: Remaking Polities, Economies, and Militance*, 3. cilt, Chicago ve Londra: The University of Chicago Press içinde, ss. 204-232.

— (1992) *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişme* [çev. Metin Çulhaoğlu]. İstanbul: İletişim Yayınları.

— (1994a) "Culture Change and the Intellectual: A Study of the Effects of Secularization in Modern Turkey: Necip Fazıl and the Nakşıbendi", Şerif Mardin (der.), *Cultural Transitions in the Middle East*. Leiden, New York ve Köln: E.J. Brill içinde, ss. 189-213.

— (1994b) "The Nakşıbendi Order in Turkish History", Richard Tapper (der.), *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State*. New York: I.B. Tauris içinde, ss. 121-142.

— (1997) "Projects as Methodology: Some Thoughts on Modern Turkish Social Science," Reşat Kasaba ve Sibel Bozdoğan (der.), *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, Seattle ve Londra: University of Washington Press içinde, ss. 64-80.

— (2001) "Genel Hatlarıyla Modernleşme", *Modernleşme, İslam Dünyası ve Türkiye: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı, 17-19 Kasım 2000*, İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı içinde, ss. 21-29.

Freud, Sigmund (1962) *The Ego and the Id* [çev. J.Riviere, rev. ed. J. Strachey]. Londra: The Hogarth Press.

— (1989) *Beyond the Pleasure Principle* [çev. ve ed., James Strachey)]. New York ve Londra: W.W.Norton and Co.

McNeill, William (2006) *The Time of Life: Heidegger and ēthos*. Albany: State University of New York Press.

Mevlânâ Ali bin Hüseyin Safî, (1971) *Reşahat ayn-el Hayat (Can Damlaları)* [çev. Necip Fazıl Kısakürek]. İstanbul: Eser Kitabevi.

Muhyiddin İbn Arabî (2006) *Füsüsü'l Hikem* [çev. ve şerh Ekrem Demirli]. İstanbul: Litera Yayıncılık.

— (2007) *Fütuhât-ı Mekkiyye*, [çev. Ekrem Demirli]. İstanbul: Litera Yayıncılık, cilt 1 ve 2.

— (tarihsiz) *Resâilu İbnü'l-Arabî* [çev. Vahdettin İnce]. İstanbul: Kitsan Basım Yayın, cilt 3.

Nalbantoğlu, H. Ünal (2009a) "Prof. Şerif Mardin'in bir 'Sanı'sı: ["Çağdaş düşünürlerimiz arasında da bir Nietzscheen'i yaratabildiğimizi sanmıyorum."], H. Ünal Nalbantoğlu, *Arayışlar: Bilim, Kültür, Üniversite*, İstanbul: İletişim Yayınları, içinde ss.303-339.

— (2009b) "Daimon'suz Bilim?", H. Ünal Nalbantoğlu, *Arayışlar: Bilim, Kültür, Üniversite*, İstanbul: İletişim Yayınları, içinde ss.57-83.

— (2009c) "Üniversite a.ş. & Ersatz Bilim", H. Ünal Nalbantoğlu, *Arayışlar: Bilim, Kültür, Üniversite*, İstanbul: İletişim Yayınları, içinde, ss. 85-102.

— (2009d) "Patikalar mı, Otoyollar mı?", H. Ünal Nalbantoğlu, *Arayışlar: Bilim, Kültür, Üniversite*, İstanbul: İletişim Yayınları, içinde ss.103-142.

— (2009e) "Coşkun ve Seçkinyalnız bir Hoca: Mübeccel B. Kıray", H. Ünal Nalbantoğlu, *Arayışlar: Bilim, Kültür, Üniversite*, İstanbul: İletişim Yayınları, içinde ss. 285-301.

— (2009f) "Üniversite a.ş.'de bir 'Homo Academicus': Ersatz-Yuppie Akademisyen", H. Ünal Nalbantoğlu, *Arayışlar: Bilim, Kültür, Üniversite*, İstanbul: İletişim Yayınları, içinde ss. 143-197.

— (2009g) "Dalgın Thales, Uyanık Üniversite a.ş.", H. Ünal Nalbantoğlu, *Arayışlar: Bilim, Kültür, Üniversite*, İstanbul: İletişim Yayınları, içinde ss. 45-55.

Nietzsche, Friedrich (1995) *The Birth of Tragedy* [çev. Clifton P. Fadiman]. New York: Dover Publications.

Ökten, Kaan H. (2004) *Heidegger Kitabı*. İstanbul: Agora Kitaplığı.

— (2008) "Varlık ve Zaman" *Kılavuzu*. İstanbul: Agora Kitaplığı.

Özköse, Kadir (2007) "Tasavvufi Tecrübede Salikin Kendinden Geçme Durumu: Vecd", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 8, sayı: 18, ss. 65-85.

Plato (1969) *The Collected Dialogues* [der. Edith Hamilton ve Huntington Cairns]. Princeton: Princeton University Press.

Salahaddin Buharî (1982) *Enîsü't-Talibin ve Uddetü's-Salikîn Makamat-ı Muhammed Bahaüddin Nakşibend* [çev. Süleyman İzzî]. İstanbul: Buhara Yayınevi.

Scaff, Lawrence (1991) *Fleeing the Iron Cage: Culture, Politics, and Modernity in the Thought of Max Weber*. Berkeley: University of California Press.

Schalow, Frank (2001) "At the Crossroads of Freedom: Ethics without Values", Richard Polt ve Gregory Fried (der.), *A Companion to Heidegger's* Introduction to Metaphysics, New Haven ve Londra: Yale University Press içinde, ss. 250-262.

Sheehan, Thomas (2005), "Dasein", Hubert L. Dreyfus ve Mark A. Wrathall (der.), *A Companion to Heidegger*, Malden, MA: Blackwell içinde, ss. 193-213.

Schutz, Alfred (1973) *On Phenomenology and Social Relations* [ed. Helmut Wagner]. Chicago ve Londra: The University of Chicago Press.

Sluga, Hans (2001) " 'Conflict is the Father of All Things': Heidegger's Polemical Conception of Politics", Richard Polt ve Gregory Fried (der.), *A Companion to Heidegger's* Introduction to Metaphysics, New Haven ve Londra: Yale University Press içinde, ss. 205-225.

Şeker, Fatih M. (2007) *Cumhuriyet İdeolojisinin Nakşibendilik Tasavvuru: Şerif Mardin Örneği*.İstanbul: Dergah Yayınları.

Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi (1985) İstanbul: İletişimYayınları, cilt 1.

The Zend-Avesta (1880) Part I, *The Vendidad* [çev. James Daresteter].Oxford: Clarendon Press, cilt 1.

Tosun, Necdet (2002) *Bahaeddin Nakşbend: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı [XII-XVII. asırlar]*. İstanbul: İnsan Yayınları.

Uludağ, Süleyman (1994) *Bayezid-i Bistamî*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Ülgener, Sabri (1981) *Zihniyet ve Din: İslam, Tasavvuf ve Çözülme Dönemi İktisat Ahlakı*. İstanbul: Der Yayınları.

— (1983) *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler*. Ankara: Mayaş Yayınları.

Weber, Max (1973) "Politics as a Vocation", H.H. Gerth ve C.W. Mills (der.) *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press içinde, s.77-128.

— (1986) "Meslek Olarak Siyaset", *Max Weber: Sosyoloji Yazıları* [çev. Taha Parla]. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları içinde, ss.79-125.

— (1994) "The Profession and Vocation of Politics", Peter Lassman ve Ronald Speirs (der.) *Max Weber: Political Writings*. Cambridge and New York: Cambridge University Press içinde, ss. 309-369.

— (2008) "Politics as a Vocation", John Dreijmanis (ed.) Max *Weber's Complete Writings on Academic and Political Vocations* [çev.Gordon Wells]. New York: Algora Publishing içinde, ss. 155-207.

Yıldırım, Celal (2001) *Büyük Veli Bayezid-i Bestamî Hazretleri ve İslam Tasavvufunun Özü*. İstanbul: Demir Kitabevi.

Aura ve ötesi*

*Hasan Ünal Nalbantoğlu***

Bu yazıda günümüzde kültür ve sanat konuları teorik tartışma gündemine geldiğinde yer yer gönderme yapılan Walter Benjamin'in *Aura* sözcüğünü dilimize 'hâle' olarak çevirmenin pek de doğru olmadığını öne süreceğiz. Derdimizin bu yabancı sözcüğe ille de Türkçe bir karşılık bulmak olmadığını baştan belirtelim.[1] Kadim Yunanca'da 'hava akımı,' 'sabah esintisi' gibi anlamları[2] olan *Aura* sözcüğünün geçtiği ve epeyce göndermede bulunulan "Teknik yollarla çoğaltılabilirlik çağında sanat çalışması"ndan önceki Benjamin metinlerini yakın okuduğumuzda, sözcüğün düşünür tarafından hiç de o ulvî 'hâle'(ya da bazı Türkçe çevirilerde 'ayla';[3] Alm.: *die Aureole*; Fr. *la auréole*; İng.: *halo; ring*) sözcüğündeki dar anlamda kullanılmadığı açığa çıkacaktır.

Benjamin'in gününde 'modern çağ'ın kutsallıktan arınmış zamanmekânında, 'sıkıntı' yüklü tuzu kuru Avrupa burjuva sınıfı bireylerinin çektiği o dayanılmaz dertli yalnızlığa devâ olma iddiasıyla öne çıkıp da, böyle bireylerin bilinçaltlarında kuluçkalanagelen, bastırılması zor 'arzu' ve tatminsizlikleri sömürmeyi iyi bilen ve Benjamin'in bazı yazılarında karşı çıktığı apaçık görülen o günün 'tinselci' bazı akımlarına (örneğin 'teosofizm') özgü dar anlayışın pençesinden *Au-*

(*) ODTÜ, Sosyoloji Bölümü.

1 Bu yazıda telafi etmeye çalışsam da, daha önceki bir yazımda Aura karşılığı 'hâle' sözcüğünü kullanmış olmamın, bağlamı düşünüldüğünde pek yanlış sayılmasa da, kavram üzerinde yeterince düşünmeyişle gelen bir acelecilik sergilediği; dolayısıyla da, eldeki yazıyla karşılaştırıldığında okuyucuda kafa karışıklığına yol açabileceği özeleştirisini yapmadan geçmem doğru olmaz. Bkz. "Âlem Kitsch olmuş, biz n'apalım?" Hasan Ünal Nalbantoğlu, *Arayışlar: Bilim, Kültür, Üniversite* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009): 208-209

2 *An Intermediate Greek-English Lexicon* [founded upon the 7th ed. of Liddell and Scott's Greek-English Lexicon] (Oxford: Clarendon Press, 1997 [1889]): 133.

3 Örneğin Tahsin Yücel, Baudelaire'in Spleen de Paris çevirisindeki ileride alıntılayacağımız XLVI. deneme "Yitik Ayla"ya (Perte d'auréole) düştüğü notta bu sözcüğün öteki anlamları arasında 'şan, şeref' anlamına da geldiğini yazmaktadır. Bkz. *Paris Sıkıntısı*, çev. Tahsin Yücel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006): 102.

ra kavramını kurtarmak için girdiği çabaya ve bunun sıradışı bağlamına birazdan geleceğim.

Peki de, şu sihirli sözcük, *Aura*'yı 'hava' olarak çevirmek gereksiz bir kılı kırk yarmak değil mi? Sözcüğün anlam nüansları düşünüldüğünde,[4] bu karşılık pek de yanlış olmasa gerek. Benjamin'in *Aura* sözcüğünü sanat konusuyla ilgilenen çoğumuzun tanış olduğu bağlamda kullandığı ünlü yazısının bildiğim ilk yetkin Türkçe çevirisinde karşılık olarak 'atmosfer' sözcüğünün (kavramının) kullanılıyor olması da (örn. »*der Verfall der Aura*« karşılığında 'atmosferin çöküşü' denilmesi gibi)[5] bundan ötürü olsa gerek. Bu çeviri yerine göre pek yanlış olmasa da, tek tek 'şey'lerin, olayların, hâttâ kişilerin 'hava'sından bahsetmek kadar tikel (*particular*) bir vurguya sahip değil sanki. Bu arada, örneğin sar'a (epilepsi) ya da şiddetli migren hastalarının hemen nöbet öncesi hissettikleri ve sarsıntının gelişini haber veren huzursuz, askıdaki zaman dilimine de tıp dilinde evrensel olarak 'aura dönemi' denmektedir.[6]

Bu açıklamalar ışığında, *Aura* sözcüğünün dilimize nasıl kazandırılacağına ilişkin nâ-çîzâne önerim, önce de belirttiğim üzere, *ille de çevireceksek bu sözcüğü*, dilimizde yerine göre 'hava' sözcüğüyle karşılamak olacak. Bunun da nedenini yukarıda yeterince açıkladığımı sanıyorum. Bir kez daha yinelersem: neon ışıkların her yeri kapladığı günümüzde ayân beyân, dahası 'kör parmağım gözüne' olduğu anda herhangi bir 'var-olan'ın 'hava'sından yayılan o 'gizemli' ışıltının hemen yitip gidivermesi sıklıkla görülen bir şey. Dolayısıyla, 'ben buradayım!' diye bağırmadan varlığını hissettiren o 'gizem' yittiğinde de, süreçlerin, kişilerin, genelde de şeylerin 'hakikat'ini taşıyan gerçek bir 'hava'dan dem vurmak söz konusu olamıyor. Şu *Aura* dedikleri genelgeçer-evrensel bir atmosfer olmadığından ötürü ancak tek tek kişilerin ya da şeylerin 'hava'sından ya da bu havanın yokluğundan söz edebilmek mümkün madem ki, işte bu yüzden "batsın bu dünya" dercesine batıramıyoruz 'genelde' varlığından söz edemeyeceğimiz bir 'hava'yı da. Gene de, '*new age*' sanat-kültür pazarı stratejilerine tamuyar açıkgöz edâlarla yaldız serpilmiş hâlesinden geçilmeyen birileri salındığında ortalıkta, "havan batsın" deyip kendi işimize dönme hakkımız var her zaman.

Bu yazı kapsamında üzerine çok yazılmış çizilmiş böylesine bir konuya ilişkin tartışmaların nerdeyse seksen yıllık geçmişini özetlemek gibi bir iddiayla da yola çıkmıyoruz. Benim bu yazıda gerçekleştirmeye çalışacağım da, mekanik (şimdi de dijital) yollarla yeniden-üretilebilirlik ve çoğaltılabilirlik koşullarının ala-

---

4 Şimdilik bkz. Walter Benjamin, *On Hashish*, tr. by Howard Eiland et.al. (Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of HUP, 2006): 163, not. 2..

5 Bkz. W. Benjamin, "Tekniğin Olanaklarıyla Çoğaltılabildiği Çağda Sanat Yapıtı," çev. Ahmet Cemal, *Oluşum: aylık sanat ve düşün dergisi*, Yıl: 8 No. 40 (Şubat 1981): 20-27, özellikle 22; Yıl: 9, No. 43 (Mayıs 1981): 2-3. Bu metin Benjamin'in bitmemiş yazısının 1938-39 tarihlerindeki 3. ve bilinen son versiyonunun çevirisidir.

6 Bu hususa dikkatimi çekerek epilepsi ve migren nöbetleri öncesindeki 'aura dönemi' hakkında okumak yönünde beni aydıran Prof. Dr. Şuayib Yalçın'a içten teşekkürlerimle.

bildiğine yaygınlaştığı bir tarihsel dönemin başlarında *Aura*'nın çöküş süreci ve bu sürece ilişkin öteki bazı kavramlar üzerine on yıl gibi dar bir zaman kesitinde özellikle Benjamin'in, sınırlı ölçüde de onun düşün dostu Adorno'nun hangi konumlardan ne gibi fikir yürüttüklerini bir ölçüde irdelemek olacak.

İlk elde, *Aura* kavramının Benjamin'in kendi yazılarında geçirdiği serüvene bir göz atmaya *Aura* sözcüğünü ilk kullandığı metinlerle başlayalım.

İnceleyebildiğim kadarıyla, Benjamin'in yazıları arasında sözcüğün ilk geçtiği metin, Goethe'nin *Ruh Yakınlıkları* diye de dilimize çevrilen eseri üzerine yazdığı, »Goethes Wahlverwandtsschaften« (1921-1922) başlıklı uzun deneme gibi görünüyor. Benjamin bu yazıda Goethe'nin romanındaki karakterler yoluyla 'güzellik' üzerine fikir yürütürken, ne mizalı ne de trajedinin güzelliği dile getiremediğini belirterek hemen şunu ekler: "güzellik saydam bir açıkseçiklik 'hava'sında [*Aura*] görünemez. Yürek sızlaması [*die Rührung*] tam da onun kesin karşıtıdır."[7]

Benjamin 1925 yılına ait olduğu anlaşılan ve başlığından temelde 'resimli' dergilere karşı çıkmadığı anlaşılan kısacık bir yazıda da *Aura* sözcüğünü şöyle kullanmaktadır:

> "Şeyleri güncelliklerinin havasında [*Die Dinge in der Aura ihrer Aktualität*] göstermek, son kertede gayet küçük burjuvaca olan halk eğitimi fikirlerini [*sehr kleinbürgerlichen Ideen der Volksbildung*] koz olarak öne sürmekten daha değerli ve dolaylı da olsa çok daha verimlidir."[8]

Ama *Aura* sözcüğüne yüklenen anlamın esas şekillenişi 1927 yılının sonundan itibaren Benjamin'in aralıklarla doktor kontrolü altında girdiği uyuşturucu deneylerini kısa sürede kaleme aldığı tutanak (*Protokolle*) ve gözlemler (*Notizen*) sürecinde belirmeye başlamış gibi görünüyor.

Tekdüze Amerikan meta ekonomisi gereği etüvden geçirilmiş bir Benjamin'i ithalde beis görmeyen başka ülkelere özgü küçük burjuva ruhlu sanat-kültür

7 Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften, I.1: Abhandlungen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974): 191.[Ing.: "Goethe's Elective Affinities," W. Benjamin, *Selected Writings, Vol. I: 1927-1934*, ed. by M. Bullock and M. W. Jennings et.al. (Cambridge, Mass.: Belknap Press of HUP: 1999): 348.]

8 Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften, IV.1: Kleine Prosa*, Baudelaire-Übertragungen (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974): 449. Aslında, bu yıllarda başkalarının da Aura kavramını yazılarındaki çözümlemelerde kullandıklarına tanık oluyoruz. Adorno'nun müzik üzerine 1929 tarihli bir fragmanı bunun kanıtını veriyor bize: "Bir sanat çalışmasının, biçimin yoğun çekirdeğinde [im dichten Kern der Gestalt], o biçim parçalanmadan aşikârlaşamayacak denli kapsüllenmiş gizil içeriği, belki de yalnızca, bilmeksizin, tanımaksızın o esere dokunduğunuzda kapıldığınız Aura'da belirtir (gösterir) kendini; ne var ki o Aura da ışın salımı içinde biçimlenir [jene Aura aber formt sich in strahlender Emission], gözümüzün akışkan parçacıklar halinde alabileceği ama ağır kitleyse bunu yapamayacağı maddenin işareti olarak salınır önümüzde, ve ancak yapıta [das Gebilde] vakıf olduğumuzda sönüp yeniden alevlenir sonunda.", Theodor W. Adorno, »Motive«, *Gesammelte Schriften, Band 16: Musikalische Schriften I-III: Quasi una fantasia. Musikalische Schriften II, I Improvisationen.* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1978/2003): 282-283. Her iki kaynaktaki pasajların çevirisinde başvurduğum yardımını esirgemeyen Tanıl Bora'ya bir kez daha teşekkürlerimle.

yazınında pek yer almayan bir gerçek var ki, o da Benjamin'in işte bu doktor-kontrollü ortamlarda uyuşturucularla, özellikle de o dönemin bazı entellektüelleri arasında yaygın haşhaş deneylerine girmiş olması, hele de şaşırtıcı bir biçimde, her seansta farklı şekillenen 'trans' (*Rausch*; *trance*) ve çöküntü (*Depression*) gibi kendi ruh hâli (havası) ile zaman ve mekân algısında yer alan değişikliklerin en ince ayrıntılarıyla tutanaklarını tutarken, alışılagelen anlamlarıyla kullanılan kavramlara da yakın yeni anlamlar yükleyip işe koşması, belki de yeni kavramlar bile üretmesidir.[9]

Aura sözcüğü, Benjamin'in 18 Aralık 1927 tarihinde (sabaha karşı 3:30) "İlk Haşhaş İzlenimim" başlığıyla deneyiminin anahatlarını kaleme aldığı tutanakta da şöyle belirir:

> "Sınırsız iyi niyet. Saplantılı nörotikliğe özgü tedirginlik kompleksinin [*zwangsneurotischen Angstkomplexe*] yıkılması [askıya alınışı?]. Güzel 'karakter'in [niteliklerin?] serpilişi. Tüm hazır bulunanların komikleşen rengârenklenişi. Aynı zamanda da onların *Aura*'sının ('hava'sının) yayılarak kişiye de nüfuz edişi.[10]

Ardından Benjamin'in Ernst Bloch'la –evet, bildiniz, düşünür Bloch– birlikte girdiği deneylerin ikincisine ilişkin tuttuğu tutanakta (15 Ocak 1928, öğle ertesi 3:30) içine girdiği 'hava'yı betimleyişi daha girift bir durumu göz önüne sermekte. Kaba hatlarıyla özetlersek, seansın hatırlanışının (*Erinnerung*) ilkine göre daha az açık seçik olduğu, kendini içinde bulduğu tefekkürî dalgınlık (*Versunkenheit*) hâli daha derinliksiz olsa da çok daha içe dönük bir yoğunluğa girdiğini yazan Benjamin, girdiği transın temelde ilaç dozuna bağlı olarak çöküntüyü (*Depression*) bârizleştirmesine rağmen, yaşadığının katharik bir sonucu olarak kendinden geçmenin, coşkunun da (*Extase*) önceki kadar olmasa bile yok sayılamayacağına işaret ediyor. Hepsi de birbirinden ilginç entellektüel imge fragmanları arasında dolaşan Benjamin'e göre tüm bu trans (*Rausch*) boyu yaşadıkları parça parça düşünce ve duyularına vurarak sonuçta ikili yapısı olan bir çöküntüde

---

9 Benjamin'in bilinçli seçip de girdiğine benzer bir süreci, yönetmen Federico Fellini'nin kısa süreli ve gene doktor denetimi altında LSD (Lysergic acid diethylamide) alarak yaşadığını, böylece onun bildik deli gözünde beliren imgelerin tanınmış yönetmenin ilk renkli filmi de olan ve bazı eleştirmenlerce gerçeküstücü motiflerle bezeli bulunan "Ruhların Giuliettası"yla (Giulietta degli Spiriti, 1965) sonuçlandığını sinemayla yakından haşır neşir olanlar hatırlayacaklardır. Her iki örnekte de göze çarpan, insan müdahalesiyle içine girilen bu durumun sonunda, sıradan bu deneyime girenlerin belki de hiç ifade etmek gereğini duymayacakları, isteseler de hakkını veremeyecekleri düzeyde ürünlerle sonuçlanabiliyor olmasıdır. Örneklerimizi burada Fellini'nin filmiyle ve Benjamin'de Aura sözcüğünün en açık geçtiği deney tutanakları ve yazılarla sınırlı tutuyoruz. Bu kadarı bile zaten deneyime giren kişinin zihin yapısı ve önceki düşünsel birikiminin deney-ertesi sonuçta çok önemli rol oynayabildiğini bize yeterince anlatmaktadır.

10 »Hauptzüge der ersten Haschisch-Impression«, Walter Benjamin, *Über Haschisch* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1972): 65. Bu tutanakların (Protokolle und Notizen) başkalarınınkiyle ve diğer belgelerle birlikte en kapsamlı ve güvenilir bir İngilizce çevirisi şu sitede bulunmaktadır: http://www.wbenjamin.org/translations.html. Daha sınırlı sayıda deney tutanaklarının ve yukarıdaki pasajın farklı çevirisi için şu kaynağa da bakılabilir: *On Hashish*, tr. by Howard Eiland et.al. (Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of HUP, 2006).

son buluyor: bir yanda *Angst* (tedirginlik), öte yanda da o anda çıkabilecek pratik bir meseleye karar verme yeteneksizliği.[11] Sonunda uzaktan izleme yeteneğine kavuşarak bir anlamda bu kararsızlığı silme umuduna kavuştuğunu da yazan Benjamin, bu süreçte doğal olarak beliren açlıktan tutun da yaşadığı esrikliğe kadar farklı boyutlara değinirken, yokuş aşağı giden bu trans hâlinde gene de sınırlı ölçüde sergileyebildiği dostçalığa rağmen giderek daha az insan ve daha çok 'daimon' ve 'pathos'a dönüştüğü gibi çok ilginç bir teşhiste bulunmakta.[12]

Parametreleri az çok böyle olan bir 'hava'ya girdiği aynı seansta Benjamin *Aura* sözcüğünü de benim bu yazıda tercih ettiğim anlama yakın biçimde şöyle kullanmaktadır:

> Bloch hafifce dokunmak istedi dizime. Dokunuşun hissi duyumumdan çok önce bana erişmişti zaten. Bunu havama [*als höchst unangenehme Verletzung meiner Aura*] çok nâhoş bir müdahale olarak duyumsadım.[13]

İşin ilginç yanı, Benjamin'in de yararlandığından kuşku duyduğum, Bloch'un aynı seansla ilgili tutanağındaki bazı tırnak içi ifadelere bakıldığında da onun da Benjamin'inkine benzer deneyim ve çökküntü yaşadığı ve kendi durumunu yazarken, bir yerde *Aura* sözcüğünü şöyle kullanıyor olması:

> Şeyler böylece yaşadığım çökküntüye katılıyorlar = maddeselliklerinin iptal oluşu. Mankenlere dönüşmekteler.Vitrindeki soyunuk bebekler [misâli] çıplaklıklarıyla duruyorlar; her halleri bir ders, anatomik bir modeldeki gibi. Hayır, daha doğrusu şöyle: 'hava'ları yitik duruyorlar orada işte [*Nein, es ist so: sie stehen ohne Aura*]. Gülümsemem sayesinde. Gülümsememle, her şey apaçık, pırıl pırıl.[14]

Bu ifadeden de anlaşılıyor ki, aslında, şeylerin 'hava'sı (*Aura der Dinge*) dedikleri, öznenin tüm entellektüellikle donanmış gülümsemesi bile olsa, ışıldak altına gelip parlaklaşarak, ayân beyânlaştığında, 'hava'nın vazgeçilmez unsuru o 'gizemli' ışıltıyı yitirmekte. Dolayısıyla, gizem yokolduğunda 'hava' da uçup gitmektedir. Burada önemli olan da, söz konusu gizemin bildik tektanrıcı ya da çağdaş *ersatz* dinlerin, örneğin Benjamin'in karşı çıktığı gününün '*theosophist*' ya da günümüzün sahte '*new age*' tinsellik ve tinselciliklerinin hiç kapsayamayacağı, deyim yerindeyse bir şeyin 'hava'sında yarı-saydam dışa vuran ışıltının o

11 »Doppelte Struktur dieser Depression: einmal Angst und dann eine Unschlüssigkeit in einer damit verbundenen praktischen Frage.«, »Hauptzüge der zweiten Haschisch-Impression«, Walter Benjamin, *Über Haschisch* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1972): 69-71.

12 »Weniger Mensch, mehr Daimon und Pathos in diesem Rausch.«, A.g.y.: 71.

13 A.g.y.: 73.

14 »Dingen machen meine Depression dabei mit = Entwertung ihrer Materie. Sie werden Mannequins. Unangekleidete Anziehpuppen, auf mein Vorhaben wartend, nackt stehen sie herum, alles wird an ihnen lehrhaft wie am Phantom. Nein, es ist so: sie stehen ohne Aura. Durch mein Lächeln. Durch mein Lächeln stehen alle Dinge unter Glas.«, »Ernst Bloch: Protokoll zu demselben Versuch«, A.g.y.: 77.

'şey'in 'hakikat'ini de saran bir gizem olmasıdır.

Sarmaktan söz ettik; işte ister 'hava' gibi Türkçe bir sözcükle karşılayalım ister *Aura* olarak dilimize ithal edelim, Benjamin'in bunu sanki bir sis dışarıdan gelerek 'şey'leri kaplayıveriyormuş gibi düşünmediğini bilmemiz çok önemli. Tam tersine, aşağıda Benjamin'in notlarından çıkarsayacağımız üzere, *Aura* insan-varlıklar ve toplum süreçleri dahil, daha çok bizzat 'şey'lerin devingen bünyesinin ürettiği ve sonunda dışa yayılarak onlara *Auratik* niteliğini, görünüşünü (*Erscheinung*) kazandıran gizemli bir sıva gibi algılanmalı diye düşünüyorum.

İşte, Benjamin esas, Baudelaire'in kendi deneyiminin de bilgisiyle donatılmış olarak, 1930 yılı Mart ayında kuzeni nörolog Egon Wissing ve onun eşi (?) Gert'in gözetimi altında aralıklarla tekrarladığı bu uyuşturucu deneylerinin beşincisinde yaşadığı 'trans' (*Rausch*) hâlinin etkisiyle, yaşarken yayımlanmamış bir tutanak-yazıyla *Aura* kavramına yazın dünyasında ona yüklenen 'tinsel' anlam ötesinde açıklık getirerek, 'varoluşsal' diyebileceğimiz bir yer kazandırmaya başlayacaktır.[15] Benjamin bu deney(im)lerini sürdürecek, örneğin iki yıl sonra da aynı deneyimi Marsilya'da yaşadığı deneyimini kaleme aldığı yazı bu kez *Frankfurter Zeitung*'da (Aralık 1932) yayınlanacaktır.[16]

Benjamin yukarıda değindiğimiz 1930 yılı Mart ayı deneyi tutanağında *Aura* kavramıyla ilgili, ölümünden az önce ya da o sıralarda yayımlanan "Baudelaire'deki bazı motifler üzerine [*Über einige Motive bei Baudelaire*]"[17] başlıklı yazısında kondurduğu ince fırça darbelerine dek kalıcılığını sürdürdüğünü düşündüğüm çok ama çok önemli şöyle bir betimlemede bulunmaktadır:

> Gene de Gert'in bazı notlarına bakınca görüyorum ki, trans [*Rausch*; *trance*] hâli öylesine derindi ki, belli bir aşamada sözcükler ve imgeler yitip gittiler benden. Dahası, zihinsel ve dilsel bakımdan anlamlı söz sarfedebilme düzeyini tutturmak için *başkalarıyla temas elzem olduğundan*, transtaki içgörülerin, dilerseniz bu kez alınan zevkin derinliğiyle oransız olduğu sonucu çıkarsanabilir bundan. İşte, sadece Gert'in notlarında değil, benim de hatırladığım kadarıyla, bu seansın çekirdeği olarak görüneni vurgulamak için yeterli neden. *Aura*'nın mahiyeti hakkında yaptığım açıklamalar bunlar. O kez söylediğim herşey deneyimsizlik ve cehaletlerini tiksindirici buldu-

15 Bkz. »Hashisch Anfang März 1930«, Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, VI (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1985): 587-591. Ayrıca *Über Haschisch* içinde: 106-110; özellikle 107. [İng.: "Hashish, Beginning of March 1930," W. Benjamin, *Selected Writings, Vol. II: 1927-1934*, tr. R. Livingstone et.al., ed. by M.. W. Jennings et.al. (Cambridge, Mass.: Belknap Press of HUP: 1999): 327-330.]

16 Walter Benjamin, »Hashisch in Marseille«, *Gesammelte Schriften, IV/1* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1972): 409-416.[İng.: "Hashish in Marseilles," W. Benjamin, *Selected Writings, Vol. II:* 673-679.]

17 Walter Benjamin, »Über einige Motive bei Baudelaire«, *Studies in Philosophy and Social Science* (formerly: Zeitschrift für Sozialforschung, pub. By Librairie Félix Alcan, Paris), pub. by the Institute of Social research, Morningside Heights, New York City, Vol. VIII/ 1939-1940: 50-91; Bu yazıda kullanacağımız yeniden basımı: *Gesammelte Schriften, I.2: Abhandlungen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974): 605-653. [İng.: "On Some Motifs in Baudelaire," *Selected Writings, Vol. IV: 1938-1940*, tr. E. Jephcott, H. Eiland, et.al., ed. H. Eiland, M. W. Jennings, et.al. (Cambridge, Mass.: Belknap Press of HUP: 2003): 313-355.]

> ğum teosofistleri hedef almış [bir] polemikti. Ve de pek sistematik olmasa da, hakiki *Aura*'nın üç cephesini teosofistlerin uylaştıkları bayağı kanıların tam da karşıtı olarak [*die echte Aura in Gegensatz zu den konventionellen banalen Vorstellungen der Theosophen*] konuşlandırdım. Birincisi ve hepsinden önce, hakiki *Aura* her şeyde vardır; yoksa sırf insanların *Aura*'sı olduğunu hayâl ettikleri özgül şeylerde değil. İkincisi, *Aura* neyin *Aura*'sı ise, o nesnenin her devinimi ile birlikte tümüyle ve temelden değişir. Üçüncü olarak da, hakiki *Aura* asla bayağılık [örneği] mistik kitaplarda tasvir edilip betimlenen o ebedi ve tinsel büyülü şua gibi düşünülemez. Tam tersine, hakiki *Aura*'nın ayırdedici vasfı, onun sanki bir kılıf içindeymişcesine, bir şey ya da olagelişin [*Wesen*] sabitlendiği bir bezeme, süslü bir çevren [*Umzirkung*] oluşturuyor olmasıdır. Hiçbir şey, Van Gogh'un kendi *Aura*'larıyla birlikte resmedilmiş her şey olarak betimleyebileceğimiz geç dönem tabloları denli hakiki *Aura*'nın doğru bir kavramlaştırmasını taşıyamaz bizlere.[18]

Bunlar ışığında denebilir ki, kanıksanagelen beden ve can (ruh) ayrımı üzerine kurulu bildik yaklaşım yerine, bedencan birliğini vurgulayan bir antropolojik materyalizmle yemek ve yemek fuarları üzerine bile yazdığını düşündüğüm Benjamin tarafından haşhaş deneyiminin de salt zihinle sınırlı bir deneyim olarak algılandığını sanmamız için yeterli hiçbir neden yok.

Bu deney ortamlarından bağımsız olarak, Benjamin'in fotoğraf sanatının tarihiyle ilgili ve 1931 Eylül-Ekim'inde *Literarische Welt* adlı yazın dergisinde yayımlanmış olan "Fotoğrafın kısa tarihçesi" [*Kleine Geschichte der Photographie*] başlıklı yazısında da fotoğraf sanatındaki yükseliş ve çöküşe örnek getirilen nesnelerin tartışmasının nerdeyse ardından *Aura* kavramına daha da belirgin bir anlam yüklendiğine tanık oluyoruz.

"Sahi, nedir şu *Aura* gerçekte? [»*Was ist eigentlich Aura?*«]" diye sormaktadır Benjamin. Cevap: "Mekân ile zamanın tuhaf bir örgüsü: ne denli yakın olunursa olunsun, uzaklığın tikel [benzersiz] bir görünümü [»*Ein sonderbares Gespinst von Raum und Zeit: einmalige Erscheinung einer Ferne, so nah sie sein mag.*«]."[19]

"Fotoğrafın kısa tarihçesi"(1931)nde işlenen motiflerin bir kısmı "Teknik yollarla çoğaltılabilirlik çağında sanat çalışması"nın 2. versiyonunda (1936) nerdeyse aynen, giderek de yazının basılan 3. versiyonunda (1939) yer alacaktır. Bu hususta örneğin gözün göremediğini görebilen kamera merceğine atfettiği 'optik bilinçdışı (*Optisch-Unbewußten*) ile psikanalizdeki içgüdülere yapışık bilinçdışı (*Triebhaft-Unbewußten*) arasında kurduğu paralel hem bu 1931 ya-

18 »Hashisch Anfang März 1930«, *Gesammelte Schriften, VI:* 587-591. / "Hashish, Beginning of March 1930," Selected Writings, Vol. II: 327-330.

19 »Kleine Geschichte der Photographie«, Walter Benjamin: Ein Lesebuch, Hrsgb. von Michael Opitz (Leipzig: Edition Suhrkamp, 1996): özellikle 297. [Ing.: "Little History of Photography," W. Benjamin, *Selected Writings, Vol. II: 1927-1934*, tr. R. Livingstone et.al., ed. by M.. W. Jennings et.al. (Cambridge, Mass.: Belknap Press of HUP: 1999): özellikle 518.]. Bu cümle "Teknik yollarla çoğaltılabilirlik çağında sanat çalışması"nın 2. versiyonda da nerdeyse aynı sözcüklerle yer almaktadır: Bkz. Walter Benjamin,»Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit (Zweite Fassung)«, *Walter Benjamin: Ein Lesebuch*, Hrsgb. von Michael Opitz (Leipzig: Edition Suhrkamp, 1996): 318.

zısında hem de "Teknik yollarla çoğaltılabilirlik..." 1936 versiyonunda yer almaktadır.[20] Ama teknolojik gelişmenin doğurgularından biri olarak, *Aura*'nın özellikle görsel sanatlar alanındaki düşüşünün biraz daha derli toplu tartışması için gene o ses getiren yazıyı, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*'ı [2. versiyon: 1936; Benjamin'in bitmemiş saydığı 3. versiyon: 1936-39][21] beklemek gerekmiştir.

Söz konusu yazının 1936 ve 1939 tarihli ikinci ve üçüncü versiyonlarının tarihleriyle ilgili şu bilgiyi de verelim: İkinci versiyonun artık el altında olmayan ilk versiyondan yedi sayfa daha uzun olduğu ve biraz sıkıştırılmış bir Fransızca çevirisinin de aynı yılın Mayıs ayında *Zeitschrift für Sozialforschung*'da çıktığı[22] biliniyor. Adorno'nun Benjamin'e yazdığı bir mektuptan (22 Eylül 1937, Londra) anlaşıldığı kadarıyla, karısı Gretel bu Fransızca çeviriyi ilgiyle okumuş ve kaleme alındığı asıl kendi dilindeki nüshadan okuma arzusunu "haklı olarak" dile getirmiş [»...*und ist mit Recht der Ansicht, daß man einen Text von Ihnen im Original kennen muß.*«]. Benjamin de özellikle Gretel Adorno'ya hitaben [*Meine liebe Felizitas*] yazdığı 2 Şubat 1937 (Paris) tarihli mektupta, değil şu anda yazmakta olduğu son versiyonu, ona eski materyeli bile gönderemeyecek denli darda olduğunu ihzaz edercesine, yazık ki elindeki tek [yazma?] nüshaya da [»*Die Reproduktionsarbeit existiert in der Endfassung nur in einem einzigen Exemplar*;«] yazdıkları gibi bu kez artık Ekim ayının ikinci haftası Paris'e gelebilirlerse bakabileceğini belirtiyor. Bu seyahatin gerçekleşmediği, buna karşılık aynı yılın Aralık ayında San Remo'da Adorno ailesiyle buluşabildiği anlaşılan Benjamin'in buluşma ertesinde Londra'dan New York'a göç eden Adorno'lara yazdığı 16 Nisan 1938 (Paris) tarihli mektubun 'Felizitas' diye hitap etmeyi sevdiği Gretel Adorno'ya dönük kaleme aldığı paragrafında, Felizitas'ın 1 Nisan tarihli mektu-

20 »Kleine Geschichte der Photographie«: 290. / »Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit (Zweite Fassung)«: 339-340.

21 Bitmemiş de olsa, modern çağda sanat ve siyaset ilişkisi üzerine en özgün çalışmalardan biri sayılması gereken bu yazının 2. versiyonu için gene bkz. »Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit (Zweite Fassung)«, *Walter Benjamin: Ein Lesebuch*: 313-347. (Bundan böyle: »Das Kunstwerk..., Zweite Fassung.)« [Ing.: "The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility, Second Version," W. Benjamin, *Selected Writings, Vol. III: 1935-1938*, tr. E. Jephcott, H. Eiland, et.al., ed. H. Eiland, M. W. Jennings, et.al. (Cambridge, Mass.: Belknap Press of HUP: 2002): 101-133.]; Aura sözcüğünün daha sık yer aldığı 3. versiyon için ise bkz. »Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit (Dritte Fassung)«, Walter Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit: Drei Studien zur Kunstsoziologie*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970 [1963]): B-63. (Bundan böyle: »Das Kunstwerk..., Dritte Fassung.)« [Ing.: "The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility, Third Version," W. Benjamin, *Selected Writings, Vol. IV*: 1938-1940, tr. E. Jephcott, H. Eiland, et.al., ed. H. Eiland, M. W. Jennings, et.al. (Cambridge, Mass.: Belknap Press of HUP: 2003): 251-283.].

22 Bkz. "Nous définissons l'aura comme le phénomène unique d'éloignement, aussi proche que ce soit" « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée », Traduit par Pierre Klossowski, Zeitschrift für Sozialforschung, 5. Jg., H. 3 (1936): 40-68. Yazı Benjamin'in toplu eserlerinin şu cildinde de yeniden basılmıştır: « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée », Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften, I.2: Abhandlungen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974): 709-739.

bunda söz konusu yazının kopyasını çıkarma önerisinin kendisi için çok değerli olduğunu belirttikten sonra, metni (elyazması?) son bir kez daha gözden geçirme fırsatı bulduğu anda da kopyalaması için en kısa sürede ulaştıracağına söz vermiş görünüyor.[23]

Şimdi de "Teknik yollarla çoğaltılabilirlik çağında sanat çalışması"nda *Aura*'nın nasıl yer tuttuğuna bakalım. Aslında Benjamin'in son anda bile bitmemiş saydığı, daha toparlak üçüncü versiyondan (*dritte Fassung*, 1936-1939) da önce ikinci versiyona (*zweite Fassung*, 1936) bir göz atmakta yarar var belki de. Çünkü, Benjamin'in bu konudaki düşünce kıvrımlarını üçüncü versiyondan daha çok, önceki bu versiyonda izleyebiliyoruz kanımca. Hem, *Aura* kavramının içinde anlam bulduğu, teknoloji, gelenek, sanat eserinin 'şimdisi ve burdası' (*Hier und Jetzt*), modernlik koşullarında 'belleğin' başına neler geldiği gibi varoluşsal ve aynı anda teorik önem taşıyan konulara ilişkin tartışmanın köşe taşları daha ikinci versiyonda yerleştirilmiş görünüyor.

Bir kere, Benjamin teknolojik yeniden-üretilebilirliğin öne çıktığı 'modern çağ'da bir sanat çalışmasının 'reprodüksiyon'unda –en a'lâsından olanlarında bile– eksik olan şeyin, sanat çalışmasının yapısı zamanın yıpratmalarına ne denli maruz kalırsa kalsın, sanat çalışması tarihsel gelenekler içinde istediği kadar el ve sahip değiştirirse değiştirsin, onun özgün ve ayırdedici özelliği olarak 'burada ve şimdi'de yer tutuyor olmasında (*das Hier und Jetzt des Kunstwerks*), kısacası onun belirli bir yerde biricik, benzersiz varlığıyla bulunuyor oluşunda (*sein einmaliges Dasein an dem Orte*) yattığını vurgulamaktadır. Özgün bir sanat çalışması, yeniden üretilmiş kopyalarından farklı olarak, bu biricikliğinde varlığını borçlu olduğu tarihin izlerini –sanırım icabında yara, berelerini de– taşımaktadır.[24] Bu nokta az sonra üzerinde duracağımız geleneğin mirası ve uzun bellekle ilgili olarak da çok önemli.

Bu bağlam akılda tutularak, Benjamin'in metninde *Aura*'nın nasıl konuşlandırıldığına dönecek olursak, ne diyebiliriz? Benjamin *Aura*'nın ve de modern teknolojik koşullarda yitiminin (*der Verfall der Aura*) gerçekleştiği bağlamın kavramsal haritasını ikinci versiyonun hemen hemen başlarında şöyle çiziyor:

Sanat çalışmasının zanaatkârca reprodüksiyonları yapılagelmekteydi öteden beri elbet; ve de 'hakiki' bir sanat çalışması kopyaları karşısında tüm tikelliğiyle dikilerek onları sahte ilan edebilirdi her zaman. Ama seri i'malâta dönük teknolojilerin ön plana çıkmasıyla oyunun kuralları değişti. Bunun nedenlerinden birincisi, teknolojik kopyalamanın özgün çalışma karşısında tümüyle başı-

23 İlgili mektup metinleri için bkz. Theodor W. Adorno, *Briefe und Briefwechsel, Band 1: 1928-1940*, Hrsgb. von Henri Lonitz (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1994): [No. 88]: 278; [No. 90]: 285; [No. 102]: 319-320. [İng.: Theodor Adorno & Walter Benjamin, *The Complete Correspondence: 1928-1940*, tr. by N. Walker, ed. by H. Lonitz (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1999): 213; 218; 245.]

24 »Das Kunstwerk... (Zweite Fassung.)«: 315. [İng.: "The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility, Second Version": 103.

na buyruk olmasa da elle yapılan kopyalamadan çok daha bağımsız işliyor olmasıdır. Çıplak gözle göremediklerimizin fotoğraf merceğine yakalanması, yavaş çekim, büyütebilme, vb. gibi. İkincisi ise kopyanın artık sanat çalışmasının aslının ulaşamayacağı noktalara kolaylıkla ulaşabilmesi, Benjamin'in ifadesiyle, alımlayıcıyı yarı yolda karşılama yeteneğidir; fotoğraf ya da gramofon plağı örneklerinde olduğu gibi. Tüm bu sürecin sonunda olan da, sanat çalışmasının diğer niteliklerine halel gelmese de, onu 'hakiki' (*seine Echtheit*) kılan en önemli özelliğin, yani onun 'burada ve şimdi' özelliğinin değerini yitirmesi, başlangıçtan beri maddi varlığına yapışan tarihsel tanıklığın, dolayısıyla da sanat çalışmasını saran koskoca bir geleneğin de artık önem taşımamaya başlamasıdır. Sanat çalışmasıyla ilgili tüm bu cephelerin odaklandığı kavram da sanat çalışmasının *Aura*'sı olarak çıkıyor ortaya. Bu nedenle, *Aura*'nın silinmeye yüz tutması da modern çağda tüm bu özelliklerin (gelenekten kopuş, mirasın reddi ve giderek hatırlanmayışı) yitme süreciyle birarada gider. Eskiden el işi gerektiren yeniden-üretilebilirliğin teknoloji tarafından taşındığı yeni düzeyde, artık 'kopya' geleneğin alanından kopmakta, bir sanat çalışmasının defalarca kopyalanabilir olmasıyla da, tikel ve biricik varoluşun yerine kitlesel varoluş geçmiş bulunmaktadır. Bunun belki de en iyi örnekleri sinema alanında görülmektedir.

Benjamin bu noktada, daha önce "Fotoğrafın kısa tarihçesi"nde *Aura* hakkında sorduğu soruyu tekrarlarcasına, *Aura*'nın gerçekte ne olduğunu sormakta ("Sahi, nedir şu *Aura* gerçekte?") ve de daha önceki cevabını üslûb olarak çok az değişiklikle (»*vom Raum und Zeit*« yerine »*aus Raum und Zeit*«) vermektedir: ("Mekânla zamandan oluşan tuhaf bir örgü: ne denli yakın olursa olunsun, uzaklığın tikel [benzersiz] bir görünümü").[25] Benjamin'in *Aura*'ya ilk elde getirdiği örnekler ise oldukça ilginç: "Yazın öğleden sonra dinlenirken ufuktaki sıradağları ya da gölgesi dinlenenin üzerine düşen ağaç dalını seyre dalmak, o dağın, o dalın *Aura*'sını solumaktır. *Aura*'nın şimdilerdeki düşüşünün toplumsal koşullanımını bu betimleme ışığında hemen kavrayabilmemiz [!] mümkündür."[26]

Peki nasıl kavrayabiliyoruz şu sözü geçen modernleşen ayakların altından kaymaya başlamış koşullar zeminini?

Bu sürecin belirtik (*symptomatisch*) okunması gereğine daha önce işaret eden Benjamin tüm bu olayın giderek toplumsal sahnede beliren kitlelerin onların gittikçe daha yoğun –biz de eklemiş olalım, 've de huzursuz'– hareketliliğiyle ilişkili ortaya çıkmış iki durumdan ötürü olduğunu yazıyor. İlki, günümüz kitlelerinin geçmişe göre çok daha fazla şeyleri yakınlarında görme arzusu (*die Dinge »näherzubringen«*), ikincisi ise, şeylerin daha kolay erişilebilir kopyası,

25 »Was ist eigentlich Aura?: Ein sonderbares Gespinst aus Raum und Zeit: einmalige Erscheinung einer Ferne, so nah sie sein mag.«, »Das Kunstwerk... (Zweite Fassung.)«: 318. / "The Work of Art..., Second Version": 104-105.

26 »Das Kunstwerk... (Zweite Fassung.)«: 318. / "The Work of Art..., Second Version": 105.

benzerini kabul ederek, aynı şiddette bir eğilim, her tikel gerçekliğin biricikliğini --deyim yerindeyse– tepeleyip aşma arzusu (*ihre Tendenz einer Überwindung des Einmaligen jeder Gegebenheit*) [cümlelere italikle vurgu Benjamin'in].

"Gün geçmiyor ki," diye ekliyor Benjamin, "imgesi, daha doğrusu kopyası, reprodüksiyonu yoluyla gitgide daha da yakına düşen bir nesneyi ele geçirmek arzusu [içimizde] büyüyor olmasın. Magazin gazeteleri ve sinemada dünya haberlerince sunulan reprodüksiyonun imgeden farkı aşikârdır. Biriciklik ve kalıcılık nasıl ikincisinde [imgede] içiçe geçmişse, geçicilik ve tekrarlanabilirlik de ilkinde [reprodüksiyon, kopya] içiçedir. Nesnenin tülünü sıyırıp atmanın, *Aura*'nın yıkılışının [*die Zerstrümmerung der Aura*] altında imzası olan bir algının [*einer Wahrnehmung*] 'dünyada [yalnızca] tekdüzelik görme hissi' [>*Sinn für Gleichartige in der Welt*<] öylesine artmış" bulunuyor ki, reprodüksiyon yoluyla biricik olandan bile aynılık çıkarıyor."[27]

Kolay, canlı izlenir (*in anschaulichen Bereich*) bu değişimin teorik planda istatistiklerin alabildiğine artan öneminin bir benzeri olduğuna dikkatleri çeken düşünür, gerçeklik ile kitlelerin birbirinin yanında böylesine saf tutuşunun (*Ausrichtung der Realität auf die Massen und der Massen auf sie*) hem düşünce hem de algı düzeyleri için ölçülemez düzeyde önem taşıyan bir dönüşüm olduğu inancındadır.

Hiç kuşkusuz Benjamin'in gözünde sanat çalışmasının biricikliği (*Die Einzigkeit des Kunstwerks*) onun bir geleneğin bağlamına gömülü olmasıyla bir ve aynı şeydir ve bu da onun bir *Aura*'ya sahip olmasının ve onu yaymasının esas nedeni. Başlarda bu bağlam bir 'kült' ve onun öncesinde büyüsel, sonradan da dinsel ritüeller olarak saptanıyor düşünürce. Çok daha önemlisi, sanat çalışmasının auratik varoluş kipinin (*auratische Daseinweise des Kunstwerks*) onun ritüel işlevinden tümüyle hemen hiç kopmamış oluşu. 'Hakiki' sanat çalışmasının tikel değeri de onun ritüelde temel bulmasından kaynaklanmaktadır. Benjamin de, ne denli dolaylı olursa olsun, en seküler güzellik kültlerinde, giderek olanca olumsuz teolojisiyle *l'art pour l'art* akımında bile bu temelin bulunageldiğini eklemeden edemiyor. Öte yandan, teknolojik olanaklar aracılığıyla yeniden-üretilebilirliğin, dolayısıyla sanat yapıtının kopyalar (*Abbild, Reproduktion*) olarak çoğaltılabilirliğinin ilk kez böylesine mümkün olduğu toplumsal koşullarda, ritüellere asalakça dayanarak varolagelmiş bulunan sanat çalışmasının dünya tarihinde ilk kez kırıldığına tanık olmaktayız.[28] Yeniden-üretilmiş çalışmanın gitgide yeniden-üretilebilirliğe göre tasarımlanmış bir yapıta dönüştüğü, örneğin bir fotoğraf kalıbından istediğimiz sayıda kopya çıkarabildiğimiz yerde, onlarcası, yüzlercesi arasında 'hakiki'si diye bir baskıdan söz etmenin anlamı artık kalmamış görünüyor.

Benjamin yazısının son (3.) versiyonunda çıkardığı metninin bazı kesim-

27 »Das Kunstwerk... (Zweite Fassung.)«: 318. / "The Work of Art..., Second Version": 105.

28 »Das Kunstwerk...(Zweite Fassung)«: 319. / "The Work of Art..., Second Version,": 106.].

lerinde (örn. VI ve VIII) sanat çalışmasının birbirine zıt iki ucu, daha açık söylersek,'kült değeri' (*sein Kultwert*) ile 'teşhir değeri' (*sein Ausstellungswert*) arasında bugün bile sürmekte olan gerilimi tartışmaya geçerek, makine çağında teknolojik yeniden-üretilebilirlik yöntemlerinin işe koşulmasıyla doğru orantılı olarak 'modern çağ'da sanat çalışmasının büyüsel ve dinsel ritüellerin hizmetinden kurtarılması sonucu kült değeri yerine teşhir değerinin artmasına da dikkatleri çekmektedir. Bu gelişme bir noktadan sonra artık nicel değil, nitel bir dönüşümün habercisidir. Sanat çalışması bu yolla yepyeni işlevlere kavuşmuş bir kurguya da (*das Gebilde*) dönüşmüş olmaktadır. Teşhir değerinin en belirgin görüldüğü sanat ise sinemadır – ki sinemanın mahiyeti itibariyle tümüyle teknik yeniden-üretilebilirlik tarafından belirlenen ilk sanat biçimi olduğunu da yazacaktır Benjamin. Bu gerçeği özellikle bir zamanlar büyünün hizmetindeki sanat karşısına koyarak düşündüğümüzde, ne denli çarpıcı bir işlev değişmesiyle karşı karşıya kaldığımızı görmekte gecikmeyiz.

Benjamin her sanat çalışmasında ciddiyetle oyunsuluğun (*Ernst und Spiel*), yoğunlukla yükümsüzlüğün (*Strenge und Unverbindlichkeit*) içiçe bulunduğunu ve bu durumun hem büyüsel ritüellere uyar eski teknolojilerle hem de makine çağının teknolojileriyle ilişkili olduğunu da hatırlatmaktadır bizlere. Eski teknolojiler ne denli doğayla içiçe ve doğayı hâkimiyet altına almaya dönük bir yoğunluk ve ciddiyet taşıyorduysa, ikincisi de o denli oyunsuluğa izin vermektedir. Bir başka deyişle, bugünün sanatı doğayla insanlar arasındaki mesafeli etkileşimin bir provasıdır sanki. Bunun en tipik örneği gene sinema sanatıdır.

Fotoğraf sanatıyla ilk kez kült değerin teşhir değeri karşısında gerilediğini, gene de bu gerilemenin direnişsiz gerçekleşmediğini söyleyebiliriz. Bu durum, tüm çarpıcılığıyla, imgelerdeki kült değerin portre fotoğraflarında son savunu hattına çekilmesinde gözlemlenmektedir. Benjamin insan duruşunun en belirgin görüldüğü portre fotoğrafçılığıyla ilgili olarak der ki: "İlk dönem fotoğraflarındaki insan çehresinin geçip gidici ifadesinde *Aura* son kez göz kırpar. Budur işte o resimlere tüm melankolisini ve karşılaştırma götürmez güzelliklerini veren. [*Das ist es, was deren schwermutvolle und mit nichts zu vergleichende Schönheit ausmacht.*] Ama insan varlığı fotoğraf imgesinden çekilirken, teşhir değeri de ilk kez kült değerine galebe çalıyordur."[29]

Teknolojik olanaklarla bir imgeyi defalarca yineleyebilme olanağının sanatı kült pratiklerdeki temelden yoksun kılıvermesiyle, sanatın özerkliği yanında takınılan onca edâ' ve caka satmanın da geçerli hiçbir temelinin kalmadığı bir ortamda sanatın yeni işlevinin ne olacağı sorusu Benjamin'in gözünde salt 19. değil, film teknolojisinin geliştiği 20. yüzyılın bile ufkunun ötesindedir – ki bu bugün için bile geçerliğini yitirmemiş bir soru olarak karşımızda duruyor.

Buraya dek özetlediklerimizin ötesinde, özellikle film üretimi koşullarındaki yeniden-üretimin örneğin bir yağlı boya tablonun fotoğraf makinesiyle çekilme-

29 »Das Kunstwerk... (Zweite Fassung.)«: 323. / "The Work of Art..., Second Version": 108.

sinden oldukça farklı koşullarda gerçekleştiğini ve farklı sonuçlara yol açtığını iddia eden Benjamin film çekimlerindeki kamera çekimlerinin aslında orkestrayı yöneten maestronunki gibi bir 'performans'tan ibaret, filmlerdeki oyuncuların performansının da aynı şekilde, tiyatro sahnesinde bir sanat çalışmasını sergileyen oyuncularınkinden kökten farklı olduğu gerçeği üzerinde durarak, şu önemli ayrımı yapıyor:

> Bu durum şöyle de nitelenebilir: ilk kez –ki filmlerin etkisi de budur– insan, yaşayan varlığının tümüyle hareket ettiği ama *Aura*'sından feragat ettiği bir konuma yerleştirilmiş olmaktadır. Çünkü *Aura* onun burada ve şimdi de bulunuşuyla bağlıydı yakından. Yoktur Aura'nın bir kopyası [önümüzde]. *Macbeth* oyununu sahnede sarmalayan *Aura*, izleyenlerin konumundan [*Stelle des Publikums*] görüldüğünde, o karakteri canlandıran oyuncuyu saran *Aura*'dan ayrı tutulamaz. Buna karşın, stüdyoda gerçekleştirilen bir çekimi bundan ayırdeden özellik ise kameranın izleyicinin yerine geçmiş olmasıdır. Sonuçta da, film oyuncusunu saran *Aura* dağılıp giderken, canlandırdığı figürün *Aura*'sı da onunla birlikte [yokolup] gitmektedir.[30]

Kullandığı alet ve teknikler yoluyla, sinemanın insanlarla aygıtlar arasındaki dengeyi kurmak gibi önemli bir toplumsal işlev yüklendiği söylenebilir öyleyse. Bildik nesneleri çıplak gözün göremediği ayrıntılarıyla gözler önüne serebilme yetisine sahip farklı bir gözle, kameranın gözüyle çekiyor olmanın getirdiği çok önemli bir sonuç var ki, o da sıradan 'şeyler'de gizlenegelen başkalığa –ve hâttâ diyebiliriz ki, 'tekinsizliğe'– en geniş anlamıyla yeni teknoloji yoluyla dikkatlerin yoğunlaşıyor oluşudur. "Açıktır ki" diye yazmaktadır Benjamin, "gözle karşılaştırıldığında kameraya seslenen bir başkasıdır doğası [*eine andere Natur*] itibariyle. Buradaki 'başka'lığın anlamı insan bilincinin dokuduğu bir mekânın bilinçdışınca işlenen bir mekân tarafından yerinden ediliyor oluşudur."[31]

Benjamin'in buna getirdiği yalın örnekler ve bu örnekler üzerinden vardığı nokta da ilginç: Bir çakmağı ya da kaşığı elimize almak hareketiyle hepimizin tanış olduğunu; ama el ile metal arasında neler döndüğü, hele de bunun farklı ruh durumlarına göre nasıl değiştiği hususunda nerdeyse hiçbir şey bilmediğimizi söyleyen Benjamin şöyle ekler: "Burasıdır kameranın işe karıştığı yer ... Nasıl ki psikoanaliz yoluyla içgüdülere yapışan bilinçdışını (*Triebhaft-Unbewußten*) keşfetmişsek, şimdi de kamera yoluyla optik bilinçdışını (*Optisch-Unbewußten*) ilk kez keşfetmekteyizdir."

Dahası, bu iki tür bilinçdışı arasında yakın bir bağ da vardır. Sinema kamerasının çoğu durumda yakaladıkları, normalde duyularımızca algılananlar tayfının dışında kalan, çok çeşitli cepheleridir gerçekliğin [*mannigfachen Aspekte ... der Wirklichkeit*].[32] Bu versiyonda olup da yazısının 3. versiyonunda

30 »Das Kunstwerk... (Zweite Fassung.)«: 323. / "The Work of Art..., Second Version": 112.

31 »Das Kunstwerk... (Zweite Fassung.)«: 339. / "The Work of Art..., Second Version": 117.

32 »Das Kunstwerk... (Zweite Fassung.)«: 339. / "The Work of Art..., Second Version": 117-118.

yer almayan aynı paragrafta, modern toplumdaki 'birey'in ruh hâlleri üzerine Benjamin'in çok ilginç bir saptaması daha var. Gününün koşullarında artık geçerli olmadığını düşündüğü bir Herakleitos fragmanına yaptığı gönderme psikozun teşhisinde seferber ediliyor Benjamin tarafından. Filmlerin görsel dünyasını sürekli işgal eden, film kamerasının optik dünyasına çarpan nice çarpık imge, sanrı (*Halluzination*), dönüşüm ve felâket, aslında yaşanan psikoz, sanrı ve düşlerde fiilen olagelenlerin muadilidirler. Bu yüzden, film kamerası sayesinde psikoz içindeki ya da düş gören birinin gördüklerini toplu algılarımıza maledebilmekteyiz. Bu durumda da Herakleitos'a ait olduğu söylenen bir fragmanda[33] söylenenlerin Miki Farenin kol gezdiği bir dünyada artık geçerliği kalmamış görünüyor.

Bu yaşayan düşünce ürünü saptamaların vardığı nokta ise ikirciklidir. Bir yanda teknolojik gelişmelerin etkisi bireyler ve kitlelerde psikotik eğilimlere sebep olurken, aynı anda da onları bu tür gelişmelere bağışık da kılacağı iddia edilen olanaklara da yol açmaktadır. Benjamin'in yazısı bu minvalde sürerek, sonunda 3. versiyonda da yinelenip sıklıkla alıntılanan, estetik ve siyaset ilişkisi üzerine o bildik ve çok gönderme yapılan, faşizm tarafından siyasetin estetikleştirilmesi (*Ästhetisierung der Politik*), bunun karşısında komünizmin cevabı olan sanatın siyasileştirilmesi (*Politisierung der Kunst*) üzerine bitiş cümlesiyle noktalanmaktadır.[34]

Benjamin okurlarınca iyi bilinen bu yazının ötesinde ayrıntılara inecek olursak, salt Benjamin ve Adorno'nun başka yazıları değil, aralarındaki mektuplaşmaya da daha yakından bakmamız, bu arada olabildiğince satır aralarını da okumamız gerekecektir. Adorno'yla mektuplaşma ve arada yüzyüze görüşmeler sonucu olsa gerek, Benjamin'in 'yaşam tecrübesi' (*Erfahrung*) ve bu tecrübeyle 'istenç-dışı' oluşan 'bellek' (*das Gedächtnis*; *mémoire involontaire*), böylece de 'gelenek' (*die Tradition*; *die Überlieferung*) kavramları ile yakın ilişki içinde düşünerek *Aura* kavramına getirdiği en oturmuş betimlemesi, onun Şubat-Temmuz 1939'da kaleme alıp da yaşamının son yılında gene *Zeitschrift für Sozialforschung*'da basılacak olan "Baudelaire'deki bazı motifler üzerine" [»Über einige Motive bei Baudelaire«][35] yazısında görülmektedir. Zaten Benjamin aynı yazıda "[g]erçekte yaşam tecrübesi, toplu olduğu kadar özel yaşam-

33 »In die alte heraklitische Wahrheit - die Wachenden haben ihre Welt gemeinsam, die Schlafenden jeder eine für sich...«, »Das Kunstwerk... (Zweite Fassung.)«: 340. / "The Work of Art..., Second Version": 118. Herakleitos'un aslı Plutarkhos tarafından değiştirilmiş fragmanının (bkz. De Superstitione, 3, 166 C) Türkçe'ye çevirilerinden biri şöyledir: "[Herakleitos der ki], Uykuda olmayanlar için tek ve ortak bir kosmos vardır. Uykuda olanlar ise kendi özel dünyalarına kapanırlar [Hói Herákleitós phesi, toîs égregorósin éna kaì koinòn kósmon eînai, tôn dè koimoménon ékaston eìs ídion àpostréphesthai]." Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. Cengiz Çakmak (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, Humanitas Dizisi 1., 2005): 212-213.

34 »Das Kunstwerk... (Zweite Fassung.)«: 347. / "The Work of Art..., Second Version": 122.

35 Walter Benjamin, »Über einige Motive bei Baudelaire«, *Gesammelte Schriften*, I.2: 605-653. / *Selected Writings*, Vol. IV: 313-355.

da da bir gelenek meselesidir [*In der Tat ist die Erfahrung eine Sache der Tradition, im kollektiven wie im privaten Leben*]" diye yazmıştır.[36] Bu noktaya aşağıda yeniden döneceğim. Bu arada özellikle değinirsek, teknik olanaklarla 'yeniden-üretilebilirlik'in (Alm.: *Reproduzierbarkeit*; İng.: *reproducibility*) artık alabildiğine mümkün olduğu modern çağda, müzik ve sinema sanatları söz konusu olduğunda *Aura*'nın yitimi ne anlama gelmektedir? Derinliğine tartışma iddiası taşımaksızın, bu girift konuyu önce gene Adorno-Benjamin mektuplaşmaları yoluyla bir ölçüde açmamız, ardından da Benjamin'in özellikle "Baudelaire'de bazı motifler üzerine" başlıklı yazısında nasıl geçtiğini irdelememiz yararlı olacaktır.

Adorno, Benjamin'in yazısının [2. versiyon; Fransızcaya çeviri?] kendisine düşündürttüklerini yoğun ifade ettiği 18 Mart 1936 (Londra) tarihli mektubunda[37] 'mythos'un kendi iç diyalektiğiyle çözülmesinin yazıda sanatın kutsallıktan arınışı olarak kendini gösterdiğini yazmakta. Kendisinin çoktan beri üzerine yazdığı müzik, en azından 1933'ten beri üzerine döşendiği 'caz' hakkında en son kaleme almakta olduğu yazıda[38] da yer tutan egemen bir meseleyi, teknolojinin [amorf bir gerçeklik olarak] öne çıkarak baskın konuma geçişini ve böylece bizim onunla olan ilişkimizin artık dönüşmeye başladığı gerçeğini yeniden gözden geçirme zorunluluğunun altının çizildiği göze çarpıyor mektupta. Bu konuda aralarında bir fikir ayrılığı görmediğini belirten Adorno, Benjamin'in dikkatini aynı hususla ilgili belirli bir noktaya çekiyor; şöyle ki: Benjamin önceki yazılarında 'sanat çalışması'na ilişkin görüşünü hem ilâhiyatın simgelerinden (*Symbol der Theologie*) hem de büyünün tabusundan (*magischen Tabu*) ırak tutmuştu. Şimdi ise öncekilerinin devamı sayılan bu yazıda sanki öylesine-ymişcesine 'büyüsel' *Aura*' (*Begriff der magischen Aura*) kavramını "özerk sanat çalışması"nın (»*autonome Kunstwerk*«) öz alanına taşımakla, bu alana, karşı-devrimci bir rolü de yüklemiş olmaktadır.

Adorno büyüsel ögelerle bezeli burjuva sanat çalışmasına aynı sınıfa özgü idealist felsefe tarafından yüklenen özerklik mitosunun tümüyle bilincinde olduğunu eklemeyi de ihmal etmiyor. Öte yandan, buradaki estetik özerkliğin daha baştan mitos, efsane alanına hapsedilmemesi gerektiğine, çünkü özerk sanat çalışmasının özünün aynı büyüsel ögeyi diyalektik bir biçimde özgürlük işaretine dönüştürdüğüne Benjamin'in dikkatini çekiyor. Burada da en önemli husus,

---

36 »Über einige Motive bei Baudelaire«: 608. / "On Some Motifs in Baudelaire,": 314.

37 Mektup no.: 47, Adorno, *Briefe und Briefwechsel, Band 1*: 168-177. / Adorno & Benjamin, *The Complete Correspondence*: 127-134.

38 Adorno'nun mektubunu yazarken hâlâ üzerinde çalıştığı yazı 'Enstitü'nün dergisinde seçilmesinin ilginç bir mini öyküsü de olan takma adla ve şu künyeyle çıkacaktır: Hektor Rottweiler [Theodor W. Adorno], »Über Jazz«, *Zeitschrift für Sozialforschung*, 5. Jg., H. 2 (1936): 235-257. [İng.: Theodor W. Adorno, "On Jazz," *Essays on Music*, Sel. Intr. and Commentary by Richard Leppert (Berkeley: Univ. of California Press, 2002): 470-495.] Bu yazıda başvuracağımız "Oxford Eklemeleri (1937)"yle birlikte yeniden basımı için bkz.: »Über Jazz«, *Gesammelte Schriften, Band 17:* Musikalische Schriften IV: Moments musicaux. Neu gedruckte Aufsâtze, 1928-1962 (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 19): 74-106.

kendisinin günbegün müzik çalışmalarında gözlemlediği gibi, özerk sanatın [biçimsel sayılabilecek] kendi teknik yasalarının bizzat sanatın kendisini bir tapıncak ve tabuya çevirmek yerine özgürlüğün alanına çekerek, onu bilinçle üretilen, yapılan bir şeye dönüştürüyor olmasıdır.

Hem, bir sanat çalışmasında 'oyun' (*Spiel*) ve 'gösteriş' (*Schein*) ögeleri düşünüldüğünde, salt ilkinde değil ikincisinde de diyalektik bir işleyişin varlığını kabul etmek gerektiğine; diyalektik yorumu salt teknik ilerleme ve yabancılaşmaya değil, nesnelleşmiş öznelliğin dünyasına (*die Welt der objektivierten Subjektivität*), örneğin proletaryanınkine ilişkin olarak da işletmek gerekliliğine ayırdığı satırlardan sonra, yanlış anlaşılmak istemediğini ekliyor Adorno ve şöyle sürdürüyor daha mektubunun başında dört başı ma'mûr bir çözümleme diye düşünülmemesi uyarısında bulunduğu Benjamin'in yazısıyla ilgili görüşünü:

> Sanat çalışmasının özerkliğinin ille de bir önzorunluluk olarak [düşünülmesi gerektiği] beklentisi içinde değilim. Sanat çalışmasındaki auratikliğin [*das Auratische*] çökmekte olduğu görüşünde hemfikiriz sizinle; hem sadece artık teknik bakımdan yeniden-üretilebilir olmasından dolayı değil, yeri gelmişken kendi özerk biçimsel yasalarının yerine getirilmesinden ötürü de. ... Ama sanat çalışmasının özerkliği ve sonuçta maddi biçimi ondaki büyüsel ögeyle aynı şey değildir [*Dingform des Kunstwerkes mit dem Magischen an ihm*].[39]

Sanat çalışmasının özerkliğine dair ve salt mektubuyla sınırlandığında ilk elde bulanık gelebilen bir tartışmaya geçiveren Adorno, başka onlarca ayrıntı arasında "bugünlerde auratik nitelikte bir şeyden söz edilecekse eğer, bunun tam da film tarafından ve de epey su götürür ölçüde gerçekleştirildiği" gerçeğinin altını çizmeyi, bu arada o sıralar sinema sanayiinin gözde sanatçısı Charlie Chaplin ve filmlerindeki 'hava'nın izleyiciler üzerindeki etkisi hakkındaki abartmaları eleştirmeyi de ihmal etmiyor. "Çok ufak bir ek nokta" diye sürdürüyor Adorno, " Chaplin'in filmleriyle yakından tanışmanın gerici birini avant-garde'ın bir üyesine dönüştüreceği [görüşü] en basitinden bir romantikleştirme gibi görünüyor gözüme; çünkü Kracauer'in* bu favori yönetmenini *Modern Zamanlar* [filminden] sonra bile avant-garde sanatçılar arasında göremiyorum (nedeni caz

39 Mektup no. 47, *Briefe und Briefwechsel, Band 1*: 171. / The Complete Correspondence: 129.

(*) Adorno bir süredir kırgın olduğu, gelecekte de giderek ince ayar bir insafsızlıkla eleştireceği kadîm arkadaşı Siegfried Kracauer'in Chaplin'le ilgili görüşüne üstü kapalı taş atıyor. Adorno sonraları Chaplin'i de örnek getirdiği eski arkadaşını hedef alan Kracauer üzerine ikircikli yazısında da şöyle diyecektir: "Kracauer Berlin'deki siyasi yıllarında bir kere kendiyle dalga geçercesine, öncü müfrezenin artçısı [Derrièregarde der Avantgarde] olduğunu söyleyivermişti. Ne var ki bu durum ne öncüden kopmayla ne de onu anlamakla sonuçlandı. Yakınlarda yaptığımız kapsamlı bir sohbette Kracauer'in bana karşı çıkarak, dayanışma kavramına [Begriff der Solidarität] fazla önem atfetmeyişini anımsarım. Ama onun inatla yapıştığı katışıksız bireyselliğin [pure Individualität] maskesi [kişinin] kendiyle düşünüme girildiğinde [in ihrer Selbstreflexion] hemen düşer. Varoluşsal [olan] felsefeden kaçtığında palyaçoluğa dönüşür [Der Philosophie ausweichend, wird das Existenzielle sich zur Clownerie]; bu ise Brecht'in şu eksantrik dizesinden [Exzentrikvers] pek de uzak değildir: 'Bende yaslanabileceğin birini bulamazsın.' [In

üzerine yazım yayımlandığında apaçık görülecek) ve de bu çalışmadaki değerli ögelerin en ufak dikkat çekeceğine de inanmıyorum. Bunu anlamak için filmin ilk gösteriminde izleyicilerin kahkahalarını duymanız yeterdi."[40]

Adorno mektubunun önceki satırlarında da, sanki sanatı gizlendiği her tabu delikten korkutup kaçırdıktan sonra, barbarlığın birdenbire patlayıp ortalığı sarıvermesinden korkup da korunma amacıyla bir tür yeni romantizm (*Der zweiten Romantik*) içine düşerek, korkulan nesnenin bir tür ters tabulaştırmayla yücelttiği (*daß Sie das Gefürchtete zu einer Art inversen Tabuierung erhöben*) için Benjamin'i eleştirmişti. Adorno'nun yapıcı eleştirileri arasında bir diğeri de, bitmemiş *Pasajlar* [*Passagen-Werk*] çalışmasından da görüldüğü gibi, Benjamin'in inanılmaz bir ayrıntı zenginliği sergilemesine karşın, bazen karşıt şeylerin birinin kendi iç diyalektiğini zaman zaman gözardı edişinden ve fazlaca metaforlara yaslanan çözümlemesinden duyduğu rahatsızlığı dile getirmesi, kendi deyişiyle 'felsefi dost'una (*mit jenen Motiven unserer philosophischen Freundschaft*) önemli bulduğu 'kategoriler' –örneğin değişik tarihsel kılıklarıyla 'meta' kategorisi– yoluyla daha kalıcı olduğunu düşündüğü çözümleyişler kullanmasını öne-

mihr habt ihr einen, auf den könnt ihr nicht bauen] Kracauer bireyi nasıl anladığını Chaplin'e yükleyerek, onun bir delikten ibaret olduğunu söylemişti [er sei ein Loch]. Böylece tek başına birey varoluşun yerini alarak imago'ya [Privatmann als imago], fikirlerin taşıyıcısı Sokratesvari bir çatlağa [Sokratische Sonderling als Ideentråger], yaygın kabullenilmiş evrensel ölçüler için bir baş ağrısına dönüşmüş oluyordu." Bkz. »Der wunderliche Realist: Über Siegfried Kracauer«, *Noten zur Literatur, Vol. III* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981 [1974]): 393. [İng.: "The Curious Realist: On Siegfried Kracauer," *Notes to Literature, Vol. III*, tr. by Shierry Weber Nicholsen (New York: Columbia University Press, 1992): 63. Ayrıca, Adorno ve Benjamin'in Chaplin hakkındaki görüşleri için şimdilik bkz. T. W. Adorno, "Chaplin times Two," *The Yale Journal of Criticism*, IX/1 (Spring 1996): 57-61. ve "Walter Benjamin and Rudolf Arnheim on Charlie Chaplin," *The Yale Journal of Criticism*, IX/2 (Fall 1996): 309-314. Adorno'nun felsefi kavramlarca disiplin altına alınmayan varoluşsal gözlem ve teşhisler karşısında duyduğu derin kuşkunun, ölümünden sonra eşi ve başkalarının toparlamasıyla yayınlanan *Estetik Teori*'deki "Taslak Giriş"te [Ästhetische Theorie, »Frühe Einleitung«] bir kez daha, bu sefer Georg Simmel'le ilgili dışavurduğunu da bu arada belirtmiş olalım. Adorno'nun şimdilerde bazı postmodern anlatılara kurban edilen Simmel'de bu yönde bir yatkınlığı sezmiş olması ayrıca çok ilginçtir. Kant'ın sanat yapıtının özgüllüğünü öne çıkaran yaklaşımı karşısında Hegel'in nerdeyse anti-estetik denebilecek kavrama (der Begriff) düşkünlüğünü bir ölçüde tartıştıktan sonra şöyle sürdürür Adorno: "Bu iki [düşünürün] ardından Hegel'in koyutladığı [postulierten] meselenin kendisi ile kavram arasındaki o sıradan ortalık zemini işgal eden ince ruhlular [die Feinsinnigen, in schlechter Mitte zwischen der von Hegel postulierte Sache selbst und dem Begriff] çıktılar ortaya. Bunlar sanatla aralarında kurdukları damak lezzetini gene onunla ilgili [felsefi] kurgular geliştirmedeki yeteneksizlikleriyle birleştirmişlerdi [»Sie verbanden ein kulinarisches Verhältnis zur Kunst mit Unkraft zu deren Konstruktion«.] Georg Simmel de estetik tikellik [ästhetisch Einzelnen] yönündeki kararlı yatkınlığına rağmen böylesi bir ince fikirliliğin tipik örneğiydi [für solchen Feinsinn typisch]." Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften, Band 7: Ästhetische Theorie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970): 497. [İng.: *Aesthetic Theory*, tr. by Robert Hullot-Kantor (London: The Athlone Press 1997): 334.]

40 Adorno zaten aynı mektubunda az önce de bu tür filmlere giden izleyicilerin kahkahalarını "en kötüsünden burjuva sadizmiyle dolu" (»Das Lachen des Kinobesucher ist ... des schlechtesten bürgerlichen Sadismus voll«) olarak nitelemektedir. Eklemek gerekir ki, Adorno bu mektupda bir yanda 'kişilik' mistifikasyonları yapmaya bayılan 'burjuva romantizmi'ni reddederken, Benjamin'in yazısındaki yaklaşımını da aralarında gördüğü, örneğin aynı burjuva toplumunun eseri ve onun çarpıklıklarını taşıyan proletaryaya körlemesine güven duyan 'anarşiştce romantizm'i de yere batırmaktan geri kalmaz. Bkz. *Briefe und Briefwechsel, Band 1:* 171-172. / *The Complete Correspondence:* 130.

riyor oluşudur. Karısı Gretel'le ortak kaleme alınan daha önceki tarihli ayrıntılı bir mektubunda (2-4 ve 5 Ağustos 1935, Hornberg i. Schwarzwald) şöyle yazmaktadır örneğin: "19. yüzyılın *özgüllükle* meta niteliği taşıması, bir başka deyişle, metaların endüstriyel olarak üretiliyor oluşu çok daha açık seçik ve içerikli geliştirilmeliydi [yazınızda]...Genelde [=çıplak] metaya [»*als solche*«] yapılan her gönderme onun tarihine belirli bir mecâzî nitelik kazandırır ki, bu çok önemli örnekte buna izin verilmemelidir."[41]

Aynı şekilde, mektubun daha başlarında 'kumarbaz,' sonlarına doğru da, 'şans ve oyun teorisi' konusunda Benjamin'in gönderdiği yeni taslakta yazılanların önceki taslaktaki pırıl pırıl sunum düşünüldüğünde düşkırıklığına yol açtığını da belirtmeden edemeyen Adorno, burada asıl eksik olanın, spekülatörlüğe ilişkin "gerçekten işler bir ekonomi teorisi" (*die wirkliche ökonomische Theorie des Spekulanten*) olduğunu hatırlatıyor ve 'spekülatör'ü alttan alta 'kumarbaz'a da benzeten şu ifadeyle noktalıyor sözünü: "Spekülasyon kapitalist rasyonelliğin irrasyonelliğinin olumsuzca dışavurumudur. [»*Die Spekulation ist der negative Ausdruck der Irrationalität der kapitalistischen ratio*«,]"[42]

Mektubunun sonlarına doğru da Benjamin'in konumuna başlıca itirazının, onun özerk sanatın teknik karakterini azımsarken, bağımlı sanatınkini fazla önemsemesi olduğunu[43] belirten Adorno, Benjamin'le aralarında ortak ve önemli bir tema olarak gördüğü, montaj, toplu katılım, yeniden-üretimin [=icra] üretime öncelikli olması gibi ilk bakışta ilerici gibi görünen ögeleri aslında tümüyle gerici bir şeyin [cazın] cepheleri olarak tartıştığı ve cazın şifresini çözüp de gerçek toplumsal işlevini açığa çıkardığına inandığı[44] yazısını yakında bir süre için gideceği Almanya'da artık tamamlamak niyetinde olduğunu yazmışken, Max Horkheimer'in aynı çalışmanın odak noktası olarak düşündüğü anlaşılan 'eksantrik' (sıradışı; *Excentric*) konusuna getiriyor sözü[45] – ki bu tema Hektor Rottweiler takma adıyla çıkmış olan "Caz üzerine" [»Über Jazz«] yazısına (1936) sonradan Oxford'da ekleyeceği paragraflarda da (1937) belirli bir yer tutacaktır.

Adorno 28 Mayıs 1936 (Oxford) tarihli mektubunda da, 18 Mart 1936 tarihli önceki mektubundaki 'film' (ve tabii *Aura*'nın çöküşü) üzerine yazdıklarına Benjamin'in yanıtını çok merak ettiğini, bu arada da artık baskıya girmiş bulu-

41 *Briefe und Briefwechsel, Band 1:* 143-144. / *The Complete Correspondence:* 108.

42 Mektup no. 39 (2-4 ve 5 Ağustos 1935, Hornberg i. Schwarzwald). *Briefe und Briefwechsel, Band 1:* 150. / The Complete Correspondence: 113.

43 Mektup no. 47, Adorno, *Briefe und Briefwechsel, Band 1:* 173. / Adorno & Benjamin, *The Complete Correspondence:* 131.

44 »Ich glaube, daß es mir gelungen ist, den Jazz wirklich zu dechifrieren und seine gesellschaftliche Function zu bezeichnen.«, Aynı mektup. Adorno, *Briefe und Briefwechsel, Band 1:* 175. / Adorno & Benjamin, *The Complete Correspondence:* 132.

45 Aynı mektup. Adorno, *Briefe und Briefwechsel, Band 1:* 174. / Adorno & Benjamin, *The Complete Correspondence:* 132.

nan caz üzerine yazısının[46] özellikle belirli bazı noktalarda Benjamin'in "Teknik yollarla çoğaltılabilirlik.." yazısında yer alan açıklamalara çok yakın düştüğünü belirtmekte, isterse Benjamin'in Adorno'nun adını vererek matbaadan bir ayrıbasım, henüz basılmadıysa da daktilo nüshasını temin edebileceğini yazmaktadır.[47]

Benjamin'in Adorno'nun daha önceki ayrıntılı mektubunda (18 Mart 1936) yazdıklarına büyük önem verdiği 4 Haziran 1936 tarihli (Paris) mektubundan anlaşılmakta. Bir ilginç nokta da, öykücü Nikolai Leskov üzerine kaleme aldığı "Öykücü" [»Der Erzâhler«] başlıklı yazıda öykü anlatıcılığı sanatının sonunun yaklaştığını haber vermekle (»*Kunst des Der Erzâhlens zuende geht*«), onun sanat teorisi üzerine öteki yazıları kadar olmasa da, "Aura'nın çöküşü" (*der Verfall der Aura*) tezine paralel bir gerçekliğe dikkat çektiğini yazıyor olması.[48]

Benjamin 30 Haziran 1936 tarihli (Paris) mektubunda da matbaaya giderek tashihli nüshasını okuduğu Adorno'nun "Caz üzerine" yazısı hakkındaki izlenimini özetle şöyle ifade ediyor: Adorno'nun meseleye yaklaşımı ancak yaratma sürecinde yaşanan tam özgürlük sonucunda ortaya çıkabilen güç ve özgünlüğü sergilemesi yanında, her ikisi için de elzem olan aynı özgürlüğün işe koşulmasıyla beliren derin bakış ve görü benzerliğini açığa vurmakta. Üstelik, yazdıklarına bakılırsa, Adorno'nun cazda '*Synkope*' üzerine yorumu filmlerde 'Şok etkisi' (»*Chock-wirkung*«) sorusunun da Benjamin'in zihninde berraklaşmasına yol açmış.[49] Dolayısıyla, ikisinin çalışmalarının tıpkı aynı şeye ayrı noktalardan odaklanan iki masa lambası gibi çağdaş sanatın kontur ve karakterini şimdiye dek olmadığı ölçüde özgünlük ve önemde ortaya koyduğunu söyleyerek bitiriyor mektubunu Benjamin.

Belirtmiş olalım: Benjamin'in Adorno'ya hitaben kaleme aldığı mektuplar ve yazılarında yer tutan sinema alanında şok etkisine başvurmanın bayatlığı da –hele şimdilerde!– *Aura*'nın çöküşüne bir başka örnek oluşturuyor. Eskiden sanat çalışmasının *Aura*'sı örneğin tiyatro, opera, müzik alanlarında icracısına da (oyuncu, müzisyen) bulaşırken, acaba caz alanında böyle bir şeyden söz edebilmek mümkün müdür?

Adorno'nun Benjamin'e mektuplarında da onun 'teknik çoğaltılabilirlik' ile 'caz' üzerine yazıları arasında, dolayısıyla da, resim ve heykel, giderek de fotoğraf gibi sanatların modern zamanlarda başına gelenler (*Aura*'nın ve 'benzersiz'liğin, 'biricik'liğin yitimi) ile gününde salon müziğinin bando müziği

46 Bkz. yukarıda Not. 22. Bundan böyle: »Über Jazz«, GS, Bd. 17: sayfa no.

47 Mektup no. 49, *Briefe und Briefwechsel, Band I:* 178. / *The Complete Correspondence:* 135.

48 Mektup no. 51, *Briefe und Briefwechsel, Band I:* 185. / *The Complete Correspondence:* 140. Benjamin'in aynı yıl (1936) yayınlanan yazısı için bkz. »Der Erzâhler: Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows«, Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften, II.2: Literarische und âsthetische Essays usw.* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974): 438-465.[Ing.: "The Storyteller: Observations on the Works of Nikolai Leskov," W. Benjamin, *Selected Writings, Vol. III:* 1935-1938, ed. by H. Eiland and M.. W. Jennings (Cambridge, Mass.: Belknap Press of HUP: 2002): 143-166.]

49 Mektup no. 54, *Briefe und Briefwechsel, Band:* 190. / *The Complete Correspondence:* 144.

ile buluştuğu sıkıntı dağıtan bir burjuva eğlencesinden ibaret olduğunu düşündüğü '*swing*' dönemi '*Jazz*'ı arasında kurduğu yakınlığı, gene Adorno'nun ortaya attığı kavramsal karşıtlıklar üzerinde yeterince düşünmeden –ve hele aradan geçmiş onca zamanda olagelen koşullarda– açıvereceğimizi sanırsak epey yanılırız elbet. Buna bir örnek getirelim Adorno'nun birbirine karşıt olarak koyuverdiği iki kavram yoluyla; şöyle ki:

Caz üzerine yazısı Adorno'nun gözünde Benjamin'inkiyle ilginç bir başka benzerlik daha sergilemektedir – ki o da 'eksantrik' (*Exzentrisch*) olarak sıfatlandırdığı toplumsal tipe ilişkin ortaya attığı kavram ile palyaço (*Clown*) kavramı arasında kurduğu nerdeyse taban tabana zıtlıktır. Adorno'nun Paris buluşması ertesi döndüğü Oxford'dan kaleme aldığı 15 Ekim 1936 tarihli mektuptan anlaşıldığı kadarıyla, iki düşünürün söz konusu yazılarının yüzyüze tartışılabilmesi için çok bekledikleri fırsat sonunda Adorno'nun 1936 Ekim ayının ilk haftasında Paris'te kısa bir süre geçirmesiyle gerçekleşmiş olmaktadır. Buluşup yazıları üzerinde konuşabilme fırsatı ellerine geçince, ikisi de önemli buldukları noktaları ve ortak meseleleri hararetle tartışmış görünüyorlar.[50]

Adorno Oxford'a döner dönmez artık *Zeitschrift für Sozialforschung*'da yayımlanmış yazısına 1937 yılı itibariyle ve sonradan onun toplu eserlerinde "*Oxford Nachträge*" başlığıyla »*Über Jazz*« yazısına eklenecek, bazılarının nerdeyse "gerçeküstücü" olarak vasıflandıracakları[51] değişik uzunluklarda onbir civarında paragraf ekleme gereği duymuştur. Bu paragrafların özellikle ilki, takma adla da olsa yayımlanmış ana metinde geçen, Adorno'nun Claude Debussy'nin cazı önceleyen bir eserini örnek getirirken ilk ortaya attığı 'eksantrik' (*Excentric*) kavramına ayrılmıştır. Önceki ve sonraki mektuplar yanında, Adorno'nun caz üzerine yazısından çıkarabildiğim kadarıyla, 'eksantrik' (sıradışı?), Adorno'nun deyişiyle gülünçlük sınırlarında dolaşan çatlak ve münzevi bir tipmişcesine, sanki ilk gülme ertesi bir tür korku hatta belki de bir nevi 'şok etkisi'[52] bile yaratırken, daha kuru 'palyaço' tipi için aynı etkiden söz edi-

50 Mektup no. 57, *Briefe und Briefwechsel, Band I:* 197. / *The Complete Correspondence:* 150. Adorno'nun mektubundaki hitap tarzı, Paris'teki buluşmanın iki düşünürün birbirlerini artık ön adlarıyla çağırmaya başlamalarıyla da sonuçlandığını gösteriyor. Gene de bkz. Benjamin'in Adorno'ya hitaben kaleme aldığı son mektuplarından 5 Mayıs 1940 (Paris) tarihlisindeki şu ifade: "(Ha bu arada, müzikteki tapıncakçılık çalışmanızla [sic!] ilgili görüşüm hakkında izleniminiz gerçekten doğruysa, çok şaşırırım buna. Belki de caz üzerine yazınıza olanla karıştırıyor olmayasınız bunu?)," Mektup no. 118, *Briefe und Briefwechsel, Band I:* 425. / *The Complete Correspondence:* 326. Benjamin'in bu mektupta "müzikteki tapıncakçılık çalışmanızla" ifadesiyle kastettiği, Adorno'nun caz yazısından sonra artık kendi adıyla yayınladığı şu yazıdır: »Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens«, *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jg. 7, Heft. 3 (1938): 321-356. [İng.: Theodor W. Adorno, "On the Fetish-Character in Music and the Regression of Listening," *Essays on Music*: 288-317.]

51 "..a brief, surrealistic addendum to the jazz essay (which, though untranslated, should be read with it)." Harry Cooper, "On Über Jazz: Replaying Adorno with the Grain," *October*,Vol. 75 (Winter 1996): 106.

52 Bu arada, Adorno ve Benjamin'in başka yazı ve mektuplarında özellikle filmlerdeki 'şok etkisi'nin tam da "Aura'nın çöküşü"ne [Der Verfall der Aura] denk düştüğüne açıkça işaret eden ifadelerle karşılaşmaktayız.

lemezmiş gibi bir izlenime kapılıyor insan. Öte yandan, Adorno'nun caz yazısında bu karşıtlamayı kısmen üzerinde kurduğu, Debussy'nin "müziğin aural dünyasında bir keşif yolculuğu"na çıkışı olarak nitelendirilip de edebiyattaki 'düzyazı şiirler'e benzetilerek tasvir sanatlarından uzaklaştığı iddia edilen bilmecemsi *Préludes*'ünün *Deuxième Livre*'indeki kısacık parçada (No. 6: "General Lavine" – excentric. *Dans le style et le mouvement d'un cake-walk*; süre: 2' 43") adı geçen general kimdir diye araştırdığınızda, karşınıza sizi Adorno'nun kurduğu eksantrik/palyaço karşıtlığı hakkında kuşkuya sevkedecek bir profil çıkıyor; şöyle ki: Debussy'nin bu kısa prelüdündeki karikatürün esin kaynağı olan zât-ı muhterem sadece Amerikalı bir '*clown*' (öl. 1946); yegâne 'eksantrik'liği de, bugün de benzer biçimde Fransız küçük burjuva göz zevkince tüketilmek üzere TV ekranlarına getirilen şovlarda (örn. *Le plus grand Cabaret du monde*) süregiden o yılların orta sınıf beğenisine uyarlı, Paris'teki Marigny tiyatrosundaki 'show'larında, ip üstünde lobut sallayıp, ayak başparmaklarıyla piyano çalmak gibi maharetler ve insanın yüreğini ağzına getirebilen bazı başka tuhaflıklar sergilemekten ibaret.[53] Kısa parçadaki tempo ve 'hava' ile Adorno'nun boy hedefi kıldığı caz türü arasında kurulan hafif benzerliği az çok hissetsek de, '*excentric*'teki biricikliğin salgıladığı *Aura*'yı takdir etmek yeteneği müzikolog olmayan bizleri aşıyor belki de.

Kavramın öyküsü burada bitmiyor ama. *Aura*'nın ve de çöküşünün her iki düşünürün de kafasında yer tutmayı sürdürdüğünü sonraki tarihlerde birbirlerine gönderdikleri mektuplardan da anlıyoruz. Örneğin, artık Amerika'ya kapağı atabilmiş olan Adorno, Benjamin'e gönderdiği 4 Mayıs 1938 (New York) tarihli mektupta, tanıştığı ve Columbia Üniversitesi'nde sanat tarihi profesörü olan Meyer Schapiro'yu düşgücü yüksek ve çok bilgili bir insan olarak betimlemekte. Benjamin'in yazılarından haberdar olan Schapiro'nun kendisini 'teknik çoğaltılabilirlik' yazısının "mantıksal pozitivizm"in yöntemleriyle uyarlı olduğu yönünde iknaya çalışması karşısında [»*...indem er uns z.B. auseinandersetzte, daß er Ihre Reproduktionsarbeit mit der Methode des logischen Positivismus für vereinbar halte*«] duyduğu şaşkınlığı ifade ettikten sonra, bu örnek ışığında New York'taki avant-garde çevrelerden Paris'tekilerden daha fazlasını beklememesi gerektiği hususunda uyarıyor arkadaşını. Gene de Benjamin'in bu önemli düşün insanıyla temasa geçmesi hususunda ısrarlı.[54] Schapiro'ya övgüsünü 2 Ağustos 1938'de (Maine, USA) gönderdiği mektupta da sürdüren Adorno, Schapiro'nun *Aura* konusunda kendisine (ve bu yolla Benjamin'e) yönelttiği şu önemli soruyu dile getirmek gereğini duyuyor: "Senin ilgilerinle ne denli sıkı haşır neşir olduğunu bana yönelttiği şu sorudan çıkarabilirsin: senin auratik boyutu eleştirel irdeleyişinin gene bizzat senin yazılarının auratik karakteriyle

53 Buradaki bilgiler şu CD'deki kitapçıktan alınmıştır: Debussy, Préludes, Livres I & II, piano: Alain Planés, harmonia mundi, 1999

54 Mektup no. 103, *Briefe und Briefwechsel, Band I:* 328. / *The Complete Correspondence:* 252.

ne gibi bir bağı var? [...»*Wie intensiv er sich mit ihren Dingen auseinandergesetzt hat, mag Ihnen hervorgehen aus der Frage, die er an mich richtete: wie das Verhältnis Ihrer Kritik des Auratischen zum auratischen Charakter Ihrer eigenen Schriften sei.* «]"[55] Schapiro'nun Adorno aracılığıyla Benjamin'e yöneltti̇ği sorunun sözcüğün olası dinsel köklerine dolaylı göndermede bulunup bulunmadığı şimdilik ucu açık bir soru. Ama Benjamin'in zihninde vardıysa bile uzaklarda kaldığını düşündüğüm 'dinsel köken'lerin gölgesinde *Aura*'yı açıklamaya kalkışma çabalarının bugün de inatla sürdürülüyor oluşu karşısında,[56] en azından Benjamin için *Aura*'nın tanımca tam sabitlenemez –ve belki de sabitlenmesi hiç gerekmeyen– bir kavram olduğunu düşünüyorum.

Bu arada kendimize hatırlatmamız gereken bir şey daha varsa o da, Benjamin'in ölümünden sonra yayımlanan »Zentralpark«ta (yazımı: Nisan 1938-Şubat 1939)[57] *Jugendstil* akımı ve Baudelaire yoluyla çok kısa değinilen ve elbette onun "tüm mücadele ve fikirlerimin tiyatro sahnesi" diye nitelediği *Passagen-Werk*'te (1927-)[58] ama asıl "Baudelaire'deki bazı motifler üzerine"de [»Über einige Motive bei Baudelaire«] (yazımı: Şubat-Temmuz 1939; yay. 1939-1940)[59] Baudelaire örneği üzerinden daha bir belirgin ifade edilen, *die Aura* ve *die Aureole* (hâle; ayla) ayrımı, giderek her ikisinin de düşüşü arasında yaptığını düşündüğüm ince ayrımdır. Bu noktayı da biraz açmakta yarar var.

Benjamin yaşarken belki de son basılan yazısı olan "Baudelaire'deki bazı motifler üzerine"de daha da açıldığı görülen bir dizi temanın embriyonik olarak yer aldığı »Zentralpark«ta ilk elde *die Aureole* (hâle) kavramının özellikle mimarlık alanında teknolojiyle bir tür baskılanmış sevme zorunluluğu içine giren *Jugendstil* akımı için taşıdığı önem vurgulanırken, Baudelaire'in *Paris Sıkıntısı* (*Spleen de Paris*; [aslında Benjamin'e göre *le spleen=taedium vitae*="yaşamdan bıkkınlık"])'ndaki XLVI. düzyazı-şiirin başlığıyla ifade etmeyi tercih ettiği "hâlenin yitimi" (*perte d'auréole*) *Jugendstil*'in tam da karşıtı bir olgu olarak konuşlandırılıyor. Bu karşıtlık şu iki ayrı paragrafta yazılanlardan görülebilir:

---

55 Mektup no. 106, *Briefe und Briefwechsel, Band I:* 346. / *The Complete Correspondence:* 266.

56 Günümüzde boy atan bir 'Benjamin endüstrisi'nden bu çok yönlü düşünürü kurtarmak gibi haklı bir çaba sergileyen George Steiner'in bile Benjamin'in düşünsel icraatını sonunda dinsel-etnik boyutun şemsiyesi altına taşımak çabasında olduğunu şu konuşmasında görüyoruz: "To Speak of Walter Benjamin," *Benjamin Studien/Studies, 1: Perception and Experience in Modernity* (International Walter Benjamin Congress, 1997), Hrsg. von Helga Geyer-Ryan, (Amsterdam/New York: Rodopi, 2002): 19. [http://www.ingentaconnect.com/content/rodopi/benj/2002/]

57 »Zentralpark«,*Gesammelte Schriften, I.2: Abhandlungen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974): 655-690. [İng.: "Central Park," *Selected Writings, Vol. IV:* 1938-1940, tr. E. Jephcott, H. Eiland, et.al., ed. H. Eiland, M. W. Jennings, et.al. (Cambridge, Mass.: Belknap Press of HUP: 2003): 161-199.]

58 W. Benjamin, *Gesammelte Schriften, V.1 und V.2: Das Passagen-Werk* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1982) / W. Benjamin, *The Arcades Project*, tr by Howard Eiland and Kevin McLaughlin (Cambridge, Mass.: Belknap Press of HUP: 1999)

59 »Über einige Motive bei Baudelaire«: 605-653. / "On Some Motifs in Baudelaire,": 313-355.

> Jugendstil'in motiflerinin kesin kontrastı olarak *perte d'auréole* motifi işlenip ortaya çıkarılmalı. [»*Das Motiv der perte d'auréole ist als entschiedenster Kontrast zu den Jugendstilmotiven herauszuarbeiten*«.]
>
> ....
>
> Jugendstil *auréole*'ye üzellikle bayılıyordu. Güneş hiçbir zaman ışık saçan hâlesindeki kadar kendinden böylesine memnun olmamıştı.. [»*Nie hatte die Sonne sich in ihrem Strahlenkranze besser gefallen*«...][60]

Peki, Baudelaire'in kullandığı *perte d'auréole* (hâlenin yitimi) motifi bizzat ozan üzerinden düşünüldüğünde Benjamin'in diyeceği ne var ki? Kendisi bunu belki de »Zentralpark«tan önce bile kaleme aldığı *Pasajlar* (*Das Passagen-Werk*) çalışmasındaki bir kesimde şöylesine çarpıcı bir biçimde koyar ortaya:

> 'Hâlenin yitimi' en başta ozanın kendisiyle ilgilidir. O bizzat kendi olarak kendi kişiliğini *pazaryerinde* sergilemeye mecburdur. Baudelaire tüm gücüyle dibine kadar oynamıştır bunu. Onun şu ünlü mitomanyası [herkesin sahip olmadığı bir hünerden,] kendini tezgâhlama hilesinden ibarettir.[61]

Sonraki "Baudelaire'deki bazı motifler üzerine" yazısında da bu çarpıcı gözlemini özetle şöyle açacaktır: Çıktığında Avrupa'da büyük ilgi gören "Elem [Kötülük] Çiçekleri" [*Les Fleurs du mal*] ozanın son lirik çalışması olup, Baudelaire'in hemen tüm üretici enerjisi bu eserin ortaya çıkmasında harcanmıştı. Üstelik, Baudelaire'in bazı motiflerinin Benjamin'in yazısında irdelenişi de lirik şiirin sorunlu olabileceği sorusunu zihinlerde uyandırmaktadır. Nitekim, bunu çok iyi farkeden Baudelaire de son dönemlerinde kaleme aldığı düzyazı şiir "Hâlenin Yitimi"nde ("Perte d'auréole"), allegorik bir deyişle, kafasının çevresinde hâle taşıyan ozanların artık konuşması olmayan bir figürandan (*als Figurant*) başkası olmadığını söylerken, onların devrinin kapandığını haber vermektedir âdetâ. Benjamin Baudelaire yaşarken yayımlanması reddedilen ve ancak ölümünden sonra 1869'da "Paris Sıkıntısı" [*Spleen de Paris*] olarak da bilinen "Küçük düzyazı şiirler" [*Petit poèmes en prose*] arasında çıkmış bu geç dönem metninin ozan üzerine çalışanlarca kendi gününe dek ihmal edilmiş olmasını da ayrıca dikkat çekici buluyor.

Benjamin'in aynı çalışmadan yaptığı uzunca alıntıda, Baudelaire zamanının lirik ozan tipini hedef alıp allegorik bir uslûpla günün nesnel koşulları karşısında kendisinin başındaki hâleyi yitirmeyi tercih edişinden dem vurarak, hedef aldığı ozan tipine alayla karışık aynısını yapmasını öneriyor. Ama hâlesinin kaybolduğunu (*Verlust der Aureole*) haber vermesini ya da bir kayıp bürosuna (*Fundbüro*) başvurmasını böyle bir tipe tavsiye ederken de, kötü bir ozanın kayıp hâ-

60 »Zentralpark«, *Gesammelte Schriften, I.2:* <6>, 661. / "Central Park," *Selected Writings, Vol. IV:* [6], 165.

61 Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften, V.1: Das Passagen-Werk:* "Aufzeichnungen und Materialen:, J [Baudelaire]": [J59,7], 422. / The Arcades Project: Convolute J [Baudelaire]: [J59,7], 335.

leyi yerden toplayıp kafasını onunla taçlandırmasını görmenin kendisini epey eğlendireceğini eklemeyi de ihmal etmiyor.[62]

Benjamin'e göre, ileri yaştaki Baudelaire'in anılarında aynı sahne yer tutmakla birlikte yaşam yorgunluğuna düşmüş bıkkın ozanın buradan başka bir yere vardığı görülmekte. Artık caddelerde sanki ruhu ve kendi devinimine sahip oldukları sanısıyla kitlelerin gerçek ya da sanal bu cilâ ya da gösterişine kendini kaptırıp aralarında akıp giden *flâneur* tipinden eser kalmamıştır ozanda. Sonunda sokaktaki kitlelerin bayağılığına (!) yabancı kalmayı seçen Baudelaire'in yeni tercihi düzenli bir yaşamın üzerine kurulabileceği 'para'dır artık. Son müttefikleri serseriler ve düşkün kadınları da yitirdiği düşüncesiyle 'kalabalık'ları nerdeyse kendine düşman ilân eden bu adamın içine girdiği durumun çarpıcı bir değerlendirmesiyle bitirecektir Benjamin yazısını:

> Baudelaire'in uzun yaşam tecrübesinin [*Erfahrung*] ağırlığını omuzlarına yıktığı ansal deneyimin [*Erlebnis*] doğasıdır işte bu. O modernliği duyumsamanın fiyatını [şöyle] biçmişti: *Aura*'nın ansal yaşanan şok [*Chocerlebnis*] içinde dağılıp gitmesi. Bu çözülüşe onay vermesinin fiyatı da onun için çok yüksek oldu. Ama şiirinin yasası da buydu onun. O şiir İkinci İmparatorluk göklerinde 'atmosfersiz[63] bir yıldız' [*ein Gestirn ohne Atmosphäre*] olarak yer tutmaktaydı artık.[64]

Ozanın seçerek içine girdiği bu biraz da acınası durumun Benjamin'in dağınık ama inanılmaz doğurganlıktaki notları sayılabilecek »Zentralpark«»nda yaz-

---

62 Pasajın Tahsin Yücel tarafından Türkçeye çevirisinde: "Dostum,...[a]z önce, bulvarın ortasından aceleyle geçerken, ölümün dört bir yandan aynı zamanda dörtnala geldiği o oynak kargaşa içinde, çamurlar içinde sıçrarken, aylam birdenbire başımdan kayıp yolun balçığı içine düştü. Almaya cesaret edemedim...Hiç değilse bir ilan verin de arayın bu aylayı, ya da komisere bildirin [« Vous devriez au moins faire afficher cette auréole, ou la faire réclamer par le commissaire. »]...Hayır. Burada rahatım. Bir siz tanıdınız beni. [Üstelik, b]üyüklük, yücelik canımı sıkıyor. [« D'ailleurs la dignité m'ennuie. »] Hem sonra kötü bir ozanın bunu alıp edepsizce başına takacağını düşünüyorum da seviniyorum. Bir insanı mutluluğa kavuşturmak, ne büyük haz! Hem mutluluğa kavuşturmak, hem gülmek! [« Faire un heureux, quelle jouissance! »]." Bkz. "Yitik Ayla," Paris Sıkıntısı: 102-103. (çeviride değişiklik yapılmıştır.) Bu arada belirtelim, Adorno'nun yukarıda da alıntıladığımız *Estetik Teori*'sinde oldukça anlamlı bir ekleme yapılmaktadır bu noktaya. "Baudelaire'deki hâlesini yitiren adamın öyküsüne Benjamin'in getirdiği yorum" diye yazmaktadır Adorno, "sadece Aura'nın sonunu değil, bizzat Aura'nın kendisini betimlemektedir. Eğer sanat çalışmaları ışıl ışılsa, Aura'nın nesneleşimi aynı zamanda onun yitip gittiği patikadır da. Görünüm olarak belirlenmesi sonucunda sanat ereği olarak bünyesinde kendi yadsınışını da taşır; görünümün [Erscheinung] birden serpilişi estetik andırmanın da (gösterişin de) [ästhetischen Schein] inkârıdır." *Ästhetische Theorie*: 132. / *Aesthetic Theory*: 79.

63 Bu ifadeyi 'hava'sı (Aura) olmayan anlamında yorumlamak da pek yanlış olmasa gerek. Öte yandan, gene Adorno'nun *Estetik Teori*'sinde 'atmosfer' konusunda nüanslı şöyle bir değerlendirme getirilmektedir: "Benjamin, içbirliği sayesinde [ihrer Geschlossenheit] kendisinden öteye işaret eden görünümü [Erscheinung] ile yakınlaşan Aura kavramını aynı tema altında ele alırken, Baudelaire'le yerleşmeye başlayan gelişmeyle, Aura'nın 'atmosfer' gibi [etwa] bir anlam taşıyan bir tabuya dönüştürüldüğüne dikkat çekmiştir; zaten daha Baudelaire'de sanatsı görünümün aşılması aynı anda hem sağlanıyor hem yadsınıyordu." Bkz. *Ästhetische Theorie:* 122-123. / *Aesthetic Theory:* 79. Buradaki çeviride zorlandığımda, yardımını esirgemeyen Tanıl Bora'ya tekrar teşekkürlerimle.

64 »Über einige Motive bei Baudelaire«: 653. / "On Some Motifs in Baudelaire,": 343.

dığı gibi, "insanların nesnel çevresinin gitgide daha da saldırganca meta ifadesi takınması"yla birlikte gelen meta niteliği kazanan şeylerdeki bu değişimin reklâm yoluyla gizlenmeye çalışılmasıyla yakın ilgisi var elbette. Öyle görünüyor ki Baudelaire de belki başlarda biraz gönülsüzce de olsa kendini sonunda bu akışa bilerek terkeden bir 'modernlik' ozanıdır. Bu yola tevessül eden ozanda daha önce eserlerinden yayılan hakiki anlamda bir *Aura*'nın ('hava'nın) ortadan kaybolmaya yüz tutmasıyla, onun yerine, şimdilerde 'halkla ilişkiler' denilen tezgâhlama yollarıyla yaratılan sanatçı imgesine zayıf bir ikame (*Ersatz*) olarak 'hâle' (*auréole*) oturtma çabasının beyhûde olduğunu ve böylesi bir sürecin büyük olasılıkla sanatçının çalışmalarının kalitesine de yansıyan bir yitimle sonuçlandığını düşünebiliriz.

Benjamin yazısında Henri Bergson'un *durée* (sürem) kavramının içerdiği tarih ve tarih-öncesi düzene yabancılaşmanın, dolayısıyla da 'ölümlülüğün' yapay bir zorlamayla çözümleme dışında bırakılışının yanlışlığına işaret edecek ve "ölümden arıtılmış bir *durée* sadece kötü bir bezemenin sonsuzluğuna sahip olacaktır. Geleneği böylece dışında bırakmış olmaktadır.. [»*Die durée, aus der der Tod getilgt ist, hat die schlechte Unendlichkeit eines Ornaments. Sie schließt es aus, die Tradition in sie einzubringen.*«]"[65] diye yazacaktır. Bergson'daki *action* (eylem) kavramının da bununla uyarlı oluşu da rastlantı olmasa gerektir. 'Pratik insan'a (*der >praktische Mann<*) atfedilen 'sağduyu' (*Der >gesunde Menschenverstand<*) vaftiz babasıdır bu durumun. Aynı durumun önemli bir başka sonucu da, yukarıda belirttiğimiz gibi, gelenekler içinde uzun deneyimlerin birikmesiyle oluşan yaşam tecrübesinin (*die Erfahrung*) ve ona yoldaşlık eden gayr-i ihtiyâri belleğin (*mémoire involontaire*) geri plana itilişi, istence bağlı kısa bir bellek (*mémoire volontaire*) dışında fazlaca bir hattâ hiç hatırlama gerektirmeyen kopuk deneyimlerin (*das Erlebnis*) öne çıkıp salınışıdır. Benjamin algısı yüksek, duyarlı bir toplumsal tip olarak düşündüğü melankolik insanın gözüyle bu durumun vahim sonucunu şöyle özetler: "Melankolik insan yeryüzünün sadece salt doğaya geri dönüşünü dehşetle izler. Tarih öncesinin soluğu sarmıyordur orayı – *Aura*sı yoktur oranın. [»*Mit schrecken sieht der Schwermütige die Erde in einen bloßen Naturstand zürückgefallen. Kein hauch von Vorgeschichte umwittert sie. Keine Aura.*«]. Hiç kuşkusuz Baudelaire'in kendi çözülüşü öncesi dizelerinden anlaşıldığı kadarıyla, 'modernlik' koşullarının zorladığı kopuk deneyimler karşısında melankolik insanın belli bir tiksinti ve usanç (*der Spleen*) duyması da kaçınılmazdır. Benjamin durumu Baudelaire'in şiiriyle de örnekleyerek, *Aura*'yla ilgili şu çok önemli saptamada bulunur:

> Evini *mémoire involontaire*'de kurup da bir algı nesnesi çevresinde kümelenme peşinde olan temsiliyetleri düşünür, adına da o nesnenin *Aura*'sı dersek, o zaman algı nesnesinin *Aura*'sı, kullanımdaki bir nesne söz konusu olduğunda da [*an einem Gegens-*

65 »Über einige Motive bei Baudelaire«: 643-644. / "On Some Motifs in Baudelaire,": 336.

> *tand des Gebrauchs*] uzun yaşam tecrübesinin [*die Erfahrung*] alışkanlığa dönüşmesi olarak belirecektir [*als Übung absetzt*].[66]

Benjamin'in "Baudelaire'deki bazı motifler üzerine"de *Aura* kavramına, baştaki küçük önerimizi destekler yönde ve öncekilere göre daha incelikli bir betim, nerdeyse bir tanım getirir gibi olduğuna tanık oluyoruz böylece.

Belki Benjamin'in *Aura*'yla ilgili en önemli saptamalarından biri de bakış ve bakılan her ne ise onun tarafından bakışın iadesini ilgilendiriyor ki, bu da sanırım sanat çalışmasının pazarda meta olmaya direnişinin de simgesi olan 'tüketilemezliği'yle doğrudan bir bağlantı oluşturuyor. Bu 'tüketilemezliğin' gerçekleşmesi için, alınıp satılsa dahi 'hakiki' bir sanat çalışması ile onu gözlemleyen arasında belirli bir uzaklığın gerçekleşmesi gerektiği, hem bu noktanın estetik boyuttan 'etik' boyuta geçiş noktası olduğu Rilke'nin bir şiiri üzerinden (örn. Gadamer ve Lukács) öne sürülmüştür.[67] Zaten aynı yazısında Paul Valery'den bir alıntıyla[68] bu gerçeğin altını çizmiş olan Benjamin, ardından şöyle yazmaktadır:

> Bir bakışta bakılanın karşılık vereceği umudu barınır. Bu beklentinin karşılık bulduğu yerde de (düşüncede bir şeye dikkatli bakmak kadar sözcüğün yalın anlamıyla sıradan, öylesine bakış için de aynı ölçüde geçerlidir bu) dolu dolu bir *Aura* deneyimi var demektir... *Aura* deneyimi insan toplumundaki ilişkilere özgü ma'lûm tepki biçiminin cansız nesnelerin ya da doğanın insanlarla aralarındaki ilişkiye taşınmasından doğmaktadır böylece. Baktığımız ya da bakıldığı hissine kapılan kişi karşılığında dönüp bakacaktır bize. Bir nesnenin *Aura*'sını yaşayabilmek için onu dönüp bize bakabilme yetisiyle donatacak araçları ararız.[69]

Aynı sayfaya düştüğü bir dipnotta da üstünkörü bakıldığında nerdeyse saçma gelebilecek bu hususu açmak için bakışı (*der Blick*) nesneye devredişin (*die Belehnung*) *Poesie*'nin de ana kaynağı (*der Quellpunkt*) olduğunu belirterek, şunları eklemektedir:

> Ne zaman ki ozanın bakışını devrettiği [*vom Dichter so belehnt*] bir insan, hayvan ya da cansız nesne bakışını kaldırır, [bu durum] ozanı da uzağa [*in die Ferne*] çeker. Bu yolla uyarılan doğanın kendi bakışı düş görürken, ozanı da sürükler o düşün peşinden. Sözcüklerin de kendine has *Aura*'sı olabilir [»*der Blick der dergestalt erwechten Natur träumt und zieht den Dichtenden seinem Traume nach. Worte können auch ihre Aura haben*«].[70]

---

66 »Über einige Motive bei Baudelaire«: 644. / "On Some Motifs in Baudelaire,": 337.

67 Daha yakın bir örnek için bkz. Andrew Benjamin, "The Decline of Art: Benjamin's Aura," *Oxford Art Journal*, IX/2 (1986): 31-32.

68 »Über einige Motive bei Baudelaire«: 645, Note 74. / "On Some Motifs in Baudelaire": 337 ve 354, note 73.

69 »Über einige Motive bei Baudelaire«: 647. / "On Some Motifs in Baudelaire,": 338.

70 »Über einige Motive bei Baudelaire«: 647, not *. / "On Some Motifs in Baudelaire,": 354, no-

'Modernlik' (*modernité*) koşullarında, tam da tersine, artık yalnızca anlık ve birbirinden kopuk 'yaşantı'lara (*das Erlebnis*) özgü kısa ömürlü hatırlamalarla (*die Erinnerungen*) bezeli, istenç yüklü kısabelleğin (*mémoire volontaire*) uzun zamandır geleneklerle içiçe oluşan bir yaşam tecrübesini (*die Erfahrung*) sarmalayan bilinç ve istençdışı ama kalıcı belleğin (*mémoire involontaire*) önüne geçtiğini örneklerle (H. Bergson, M. Proust) gösterdikten sonra, yazının sonunda bir kez daha sözü "uzaklığın büyüsüne vurgu yaptığı"na[71] dikkatleri çektiği Baudelaire'e ve bu modernlik ozanının yukarıda anlattığımız düşüşüne getirecektir.

Benjamin'in kendi konuşlandırıp da açık seçik aralarındaki ayrımı açmadığı, 'hâlenin yitimi' (*perte d'auréole*) ile '*Aura*'nın çöküşü' (*der Verfall der Aura*) arasında nitel bir ayrımın varolduğu yönündeki içgörümü pek de ortadan kaldırmıyor tüm bu gözlemler. Tam tersine, *Aura*'nın *ersatz*'ı diyebileceğimiz, sahteleri dışında artık ermişlerin pek de ortaya çıkmadığı bir tarih diliminde, değişik yerlerde 'birey'lerin kellesi ve 'şey'lerin çevresine kondurulan 'hâle'nin kısa aralıklarla sürekli yitip gidivermesi, eskinin hakkını yeterince vermeden yeniyi, hep yeniyi aramayı kendi parolası yapmış kapitalist modernliğin temel düsturuyla da uyarlıdır zaten. Toplumsallığın dolayımıyla *Aura* yüklenerek bakışımıza kendi bakışıyla karşılık veren ve bakışımızı iade ederken de bizleri belirli bir uzaklığa çekilmeye zorlayan insana ya da doğaya özgü 'şey'lerin, giderek teknolojikleşen ve metalaşan 'modernlik' koşullarında aldatıcı görünüşlere bürünmeleriydi belki de Benjamin'e »Zentralpark« yazısında "görünüşün çözülüşüyle *Aura*'nın çöküşü aynı görüngüdür [»*Die Scheinlosigkeit und der Verfall der Aura sind identische Phänomene*«]"[72] diye yazdırtan.

Öte yandan, şunu da biliyoruz ki, Benjamin *Aura* sözcüğünü hiç de dinsel ya da *ersatz*-din niteliği taşıyan modern çağın 'tinselci' (*spiritualist*) tarikatlarındaki dar anlamıyla kullanmamaktadır. Buna rağmen aynı 'hâle'nin (*die Aureole*), artık kutsallığın esamesinin okunmadığı modernlik toprağında tektanrıcı dinler, hâttâ Budizm, ama özellikle Hristiyanlıkta resmedilen peygamber ve azizlerin, giderek Buddhanın resmedilmesinde önemli bir yer tuttuğunu da hatırlamadan geçemeyiz. Dolayısıyla, *Aura* kavramını başta masum bir çeviriymiş gibi görünen 'hâle' sözcüğüyle dilimizde karşılamanın sadece dinsel değil, günümüze uyar '*new age*' saplantılarının 'semptomatik' bir göstergesi olarak da okunması gerektiği düşüncesindeyim.

Benjamin'in sözcüğü kullandığı günlerden günümüze gelindiğinde, *Aura*'nın bugün bizler için ne ifade ettiğine varıyor mesele sonunda. Biz yazımızda bu kav-

---

te 77. Benjamin >Zentralpark<da da "insanın [köklü] toplumsal deneyiminin doğaya yansıtılması olarak Aura'nın türeyişi"nden söz ederken, cümlesini "bakış karşılık bulur [»der Blick wird erwidert«]" diye bitirmektedir., »Zentralpark«, <19.5>, 670. / "Central Park,": [19.5], 173.

71 »Baudelaire dringt auf den Zauber der Ferne.«, »Über einige Motive bei Baudelaire«: 650. / "On Some Motifs in Baudelaire,": 341.

72 »Zentralpark«: <19>, 670. / "Central Park": [19], 173.

ram üzerine tartışmayı Benjamin ve Adorno'nun yazdıkları ve mektuplaşmalarıyla sınırladığımızdan, son olarak Adorno'nun ölümünden sonra yayınlanan, estetik teorisi üzerine notlarında düşünürün bu hususta katkısını gözden geçireceğiz.

İlk elde, Adorno'nun Benjamin'e mektuplaştıkları dönemde bile en azından kapalı yönelttiğini düşündüğüm ama *Estetik Teori*'de açık konulan bir eleştiri şudur: Her sanat çalışması çoklaşmaya yöneldiğinde reprodüksiyon, kendisinin kopyasıdır zaten. Benjamin'in teorisinin diyalektik bir eleştirisini gerçekleştirmek yönünde denilebilir ki, aralarındaki farklılığı öne çıkarmak kaygısıyla 'auratik' ve 'teknolojik' sanat çalışmalarının paylaştığı ortak zemini baskılamaktadır Benjamin. Adorno bitmemiş eserinde bu noktayı sonuçlarını da düşünerek şöyle nitelemektedir: Benjamin'in yalın olacağım diye bu iki tür sanat çalışması arasında yarattığı karşıtlık her iki türün de kendi iç diyalektiğini gözardı ettiğinden, bu fazlasıyla 'yalın' antitez sadece fotoğrafı kendine model alan ve sanatçıyı yaratıcı olarak ele alan görüşten hiç de geri kalmayacak ölçüde barbarca bir sanat görüşü tarafından alabildiğince yağmalanmıştır. Oysa "Teknik yollarla çoğaltılabilirlik çağında sanat çalışması"nda (2. ver., 1936) yer alan bu fazla basit karşıtlığı ondan beş yıl önce yayımlanmış olan "Fotoğrafın kısa tarihçesi"nde bulamazdınız.[73]

Belki daha da önemlisi, popüler sanat teorisiyle haşır neşir olanların eveleye geveleye içi boş bir slogana dönüştürdüğü, aslında *die Aura* değil de *die Aureole* sözcüğünü akla getirmesi beklenen şu 'hâle'nin sere serpe dolaştığı, söz gelimi tikel, biricik bir kompozisyonun yegâne icrasına tanıklık etme ayrıcalığına kavuşmak gibi çoğunluğa pek de nasip olmayan tek tük deneyim ortamlarının, aslında olmayan bir 'birey [tüketici] özgürlüğü' ideolojisi arkasına gizlenmeyi beceren 'tümyönetim toplumu'nda (Adorno'nun deyişiyle, *totale Verwaltung*; *total administration*) çok şey değiştireceğini beklemek yararsızdır. Adorno da Walter Benjamin'in belki biraz da nostaljiyle betimlediği sanat eserinin 'hava'sını bugün yeniden ihdas etmeye girişmenin sadece gülünç olmakla kalmayıp, kötü sonuç da vereceği kanısındadır. Şöyle ki:

Eğer *kitsch* olmayan ya da henüz ona dönüşmemiş, seri bir imâlât değil de 'zanaatkârca ince iş' (*métier*) ürünü dolayısıyla da kendi zamanına sahip 'hakiki' bir sanat yapıtının 'biricik,' 'benzersiz' ve 'şimdi ve burada' (*hic et nunc*) olmasıyla gelen 'kalıcılığı' olsaydı, o zaman eserin, sanat çalışmasının 'hava'sından (*Aura*) söz edebilirdik gerçekten. Bu konuya *Estetik Teori*'sinde değinen Adorno'ya göre, *Aura*, Benjamin'in iddia ettiği gibi sanat çalışmasının 'şimdi ve burada'lığı olmayıp, çalışmanın salt verili oluşu (*seine Gegebenheit*) ve içeriği (*sein Inhalt*) ötesine geçen bir şeydir. Adorno, aynı çalışmasında ilginç bir teşhiste de bulunarak, Benjamin'in Aura'yı 'ritüel,' 'kült' gibi kavramların boyunduruğuna koşmasına rağmen, bu kavramı çözümlemesine katmak yönünde onu asıl özendiren faktörün teoride barınan ve 'âyîn,' 'ritüel' gibi bağlamlara karşıt bir öge olduğunu be-

73 *Ästhetische Theorie:* 56, 89-90. / *Aesthetic Theory:* 33, 56.

lirtir. Esas önemlisi, zaten Benjamin'de huzurlu bir öğleden sonrasında seyre dalınan karşıdaki dizi dağlar ya da bir ağaç dalı gibi örnekler yoluyla fazla işlenmeden konuşlandırılan *Aura*'yı da "uzaklığa çekilerek insan varoluşunun [*Dasein*] ideolojik yüzeyselliklerine eleştirel bakabilen [»*das fernrückende, gegen die ideologische Oberflâche des Daseins kritische*«]"[74] diye niteleyerek, kavramın tam öne çıkamamış ontolojik ağırlığını ona geri iade eden, böylelikle tüm tarihsel-toplumsallığıyla hakiki sanat çalışmasına da uyan yerinde bir betimleme getiriyor gibidir nerdeyse. Adorno Baudelaire'in başlattığı ve geçen zaman içinde yitimine onca katkıda bulunulan 'atmosfer'le ilgili bu sorunu "[b]urada *Aura* denilen şey sanatçı deneyiminde sanat çalışmasının 'atmosfer'i olduğuna inanılandır; böylelikle sanat çalışmasında hep birlikte salınan ögelerin oluşturduğu örgü kendi ötesine işaret ediyorken salınımdaki ögelerin her birinin de tek tek kendilerinin ötesine işaret etmesine olanak yaratır [»*Was hier Aura lâßt ist der künstlerichen Erfahrung vertraut unter dem Namen der Atmosphâre des Kunstwerks als dessen, wodurch der Zusammenhang seiner Momente über diese hinausweist, und jedes einzelne Moment über sich hinausweisen lâßt.*«]"[75] diye çözümleyici bir biçimde açımlayacaktır. Az aşağıda geleceğimiz gibi, Adorno'nun zanaat (*métier*) ile *Aura* ilişkisini ele alışında, özellikle müzik alanında, 'sanat çalışması'nın 'bireşimsel' (*die Synthesis*) yanı yerine tek tek ögelerin ekonomisinin 'çözümleme'sine (*die Analyse*) tanıdığı öncelik günümüzde sanat çalışmasının 'hakikat' içermesiyle ilgili büyük önem taşıyor. Şöyle yazmıştır kendisi *Estetik Teori*'de:

> Aura ile zanaat [*Metier*] arasındaki ilişki, kendisi zaten zanaata içkin olan çözümleme yoluyla ortaya konulabilir. Sanat çalışmalarının birleştirici işlevi [*synthesierenden Funktion*] herkesce bilinmesine karşın, çözümleyici öge [*analytische Moment*], gariptir ki, ihmal edilmektedir. Çözümlemenin yeri çalışmayı oluşturan ögelerin ekonomisinde bireşimin karşı kutbudur; ama nesnel bakımdan o da en az bireşim kadar çalışmadan ayrılamaz.[76]

Ama kapitalist üretim ve dolaşım süreçlerinin boyunduruğundaki tüketim toplumunda, aura'lı 'kült' değerin (*auratischen >Kultwert<*) esamesi okunmadığı gibi, eserin 'sergileniş' değeri de (*Ausstellungswert*) 'malların değişim sürecinin maskelenişi (*imago*) olabilir ancak. Buradaki oyun, sanat çalışmasıyla izleyici arasındaki gerekli 'uzaklığı' yokederken, *Aura*'nın da yalıtılarak, sanki 'yükseklerde' ulvî bir şeymişcesine, satışa arzedilip tüketilebilmesini de sağlamaktır.[77]

Özetle, Benjamin'in eleştirel ama gene de nostaljik bir bakışla yaklaştığı *Aura* nerede kurumsallaşmış ve sanki varmış gibi gösterilmeye çalışılmışsa orada

---

74 *Ästhetische Theorie:* 89. / *Aesthetic Theory:* 56.

75 *Ästhetische Theorie:* 409. / *Aesthetic Theory:* 274.

76 *Ästhetische Theorie:* 318-319. / *Aesthetic Theory:* 214.

77 »... das Herabsetzen der Distanz bei gleichzeitigem isolierenden Konsum der Aura als >etwas Höherem<.«, *Ästhetische Theorie:* 408. / *Aesthetic Theory:* 275.

bozulmaya uğramış, giderek denilebilir ki, kötüye bile kullanılmıştır. Benzersizlik havaları takınmak boş işe dönüşür ve gülünçleşir bu durumda. Eskinin o 'hava'sı sanki günümüzde de 'şimdi ve burada'lığını sürdürüyormuş yanılsamasını pekiştirecek biçimde, sadece öyleymişcesine ve gösterişi öne çıkaran seri imâlât ürünlerinde (örn. ticari film) sergilenmektedir kapitalist üretim ilişkilerinin egemen olduğu kültür endüstrisi koşullarında. Öte yandan, reel sosyalizmin egemenliğindeki toplumlarda da durum çok farklı olmayıp, 'toplumcu gerçekçilik' adına yaratılan çalışmalar da sonunda kültür endüstrisinin normlarına uyar 'sergileniş değerleri' taşımanın ötesine geçmezler.[78] Adorno kendi günündeki farklı toplumsal-siyasi sistemlerin bu ilk bakışta göze çarpmayan ortak platformuna görünürde dışa kapalı (*hermetisch*) sanat çalışmaları karşısında takınılan tutumu örnek getirerek, *Estetik Teori*'nin ilerki sayfalarında geri dönecek, ister demokratik diye sıfatlandırılan ülkelerde ister bir başbuğun (*Führer*) sultasındaki totaliter toplumlarda olsun, bu tür çalışmalar yapanlara yöneltilen en hafif suçlamanın 'fildişi kule' (*der elfenbeinerne Turm*) olduğunu yazacaktır.[79]

Buradan yola çıkışla denilebilir ki, *Aura* kavramı kimi çevrelerce yerin dibine batırıldığında da bu kez yaşamın gündelik akışında kabul edilegelinen şeylerin mantığına mesafeli duran, nitel bakımdan düzeyli 'modern sanat'ı da bir yana atma kolaylığına düşmek tehlikesi çıkar ortaya. Oysa, alışık olup da sorgulamadığımız şeylerin yeni bir ışıkta görülmesini sağlayarak, varsa onlardaki tekinsizliğe 'mesafeli' bir eleştiriyle işaret eden, 'böylelikle 'şey'leri yeni bir ışık altında görmemize yol açan hakiki ve düzeyli modern sanat çalışmasının sergilediği bu zorunlu uzaklığa çekilişi bir yandan yıkmaya çalışırken, öte yandan sanat isteyemezsiniz.

Adorno'nun gözünde bu tutumun yol açtığı bir başka tehlike de şudur: sanat yapmanın hesapçı-kitapçı bir ağa oturması, *Aura* kavramı karşısında duyulan ikircikli tutumdan da öte, allerjiden bugün hiçbir sanat dalının kaçamayışı, insanlığın yenilerde 'şeyleşme' (*Verdinglichung*) içine düşerek insanlığından çıkmasından bağımsız düşünülemez. Estetik konular söz konusu olduğunda da nerdeyse ezberci bir ilkellik sergilemek anlamına gelir bu. "Sanat çalışması kendi saflığı, arılığı [*Reinheit*] konusunda bağnazca korkuya düşer düşmez kendisinin mümkün olduğu inancını da yitirmeye başlar," diye eklemektedir Adorno, "ve sanat sayılamayacak şeyleri, örneğin tuval üzerinde sadece birtakım renk tonlarını [*Leinwan und bloßen Tonstoff*] dışa sunmaya başlayarak, ereksel ussallığın [*Zweckrationalität*] doğrudan ve sahte bir uzantısı sıfatıyla kendi özdüşmanına dönüşür. Bu eğilimin [günümüzde] vardığı nokta da '*happening*'dir [en fazla]."[80]

---

78 *Ästhetische Theorie:* 73 / *Aesthetic Theory:* 45.

79 *Ästhetische Theorie:* 160. / *Aesthetic Theory:* 104.

80 *Ästhetische Theorie:* 158. / *Aesthetic Theory:* 103. Adorno'nun örnek getirdiği, 1960'lı yıllarda sanatta yanıp sönen 'happening' (anında görüntü?) hareketidir.

Modern zamanlarda 'hakiki' diyebileceğimiz 'modern' sanat çalışmalarının ayırdedici özelliği nedir öyleyse? Burada sanat çalışmasına ilişkin çok ince, kolaylıkla gözardı edilebilen, ama benim çok büyük önem atfettiğim bir noktayı yukarıda sözünü ettiğim 'dışa kapalı' (*hermetische*) diyebileceğimiz sanat çalışmaları üzerinden şöyle açıyor Adorno:

> Sanat çalışmalarındaki benzeşim [*Mimesis*] kendine benzemekten ibarettir. Hermetik çalışmalar [kendi bünyelerinden çıkarak] aşkınlaşanı [das ihnen Transzendente] sanki yükseklerde yer tutan Varlıkmışcasına [*als Sein*] dayatmazlar insana; daha ziyade, kılgısal dünyadaki güçsüzlükleri ve fuzulî yer işgal edişleri aracılığıyla *kendi içeriklerindeki maraz*î *zayıflığı vurgularlar*. Fildişi kule ... dıştan etki altında kalmayan mimetik içtepisiyle kendiyle özdeşleşmenin yolunu tutarken olağanüstü aydınlatıcıdır; [şeyler karşısında] duyduğu bıkkınlık ve usanç [*ihr spleen*] ... siyaseten 'sorumlu' [*engagierten, engagé*] ya da öğretici sanat öğretilerine kıyasla çok daha doğru bir bilinçtir...[81] [altını ben çizdim]

Bu cephesiyle, siyaseten kim ne şekilde yargılarsa yargılasın, modern köktenci sanatın (*die radikal moderne Kunst*) sadece kullandığı geliştirdiği teknikler itibariyle değil, içerdiği hakikatle de (*nicht bloß den in ihr entwickelten Techniken sondern dem Wahrheitsgehalt nach*) gerçekten de ilerici (*fortgeschritten*) olduğu görüşündedir Adorno. Teknik ögeler deyip de geçmemiştik daha önce zaten. Şimdi sıra çok önemli bir noktanın, *Aura* ile zanaat (*métier, Metier*) arasındaki –ve bence öteki her şeyden daha önemli– ilişkinin tartışılmasına geldi son olarak. Burada da önemli ama abartılmaması gereken bir yer tutmaktadır çalışmanın, özelde de sanat çalışmasının iç eklemlenmesini sağlayan teknik ögeler. Çünkü, Adorno'yla birlikte biliyoruz ki, her sanat çalışması bir insan yapıntısıdır; onun bünyesinde dışa vuran sanat da bir insan ürünü (»*daß jedes Kunstwerk von Menschen gemacht ward, daß sein Kunsthaftes ihr Produkt wird*«).

Debussy, Stravinsky, Schoenberg gibi daha yakın dönem müzik zanaatının ustalarını *Aura* ile zanaat (*métier, Metier*) arasındaki ilişkiyi çözümleyici tartışmasında örnek getiren Adorno bizim için çok önemli şu saptamayla başlar:

> Bir müzik parçasını ya da çizimi gözden geçirmekte olan göz, herhangi bir çözümlemeye girişmeden önce, hemen hemen mimetik olarak, sanat nesnesinin (*objet d'art*) zanaat, ince iş (*Metier*) ürünü olup olmadığına ve bunun o nesneyi kendi biçimsel düzeyinde besleyip beslemediğine karar verebilecek durumdadır. Gene de yetmez bu. Acayip görünse de, çokbilmişlerin [*Dilettanten*] sanatçı becerileri hakkında kafalarında oluşturdukları imgelerin karşısında dikilerek, yapıtın soluğu imişcesine [*wie ein Hauch*], çalışmanın *Aura*'sı sıfatıyla bakışlara kendini sunan, onun ortaya çıkmasını sağlayan zanaatın bir biçimde açıklanması gerekmektedir. Zanaata yakından bağlı *Auratik* öge, paradoks olarak [yalanmışcasına] görünüşüyle, yapıtın konturları üzerin-

81 *Ästhetische Theorie:* 159-160. / *Aesthetic Theory:* 104.

> den incelikle, nerdeyse okşarcasına süzülüp geçen, geçerken de çalışmaya sesini kazandırıp yumuşatan da elin *belleğidir*.[82] [altını ben çizdim]

Bu alıntıda, daha önce yeterince üzerinde durduğumuzu düşündüğüm, *mémoire volontaire / dasErlebnis* ikilisi karşısında *mémoire involontaire / die Erfahrung* ikilisini görmemek mümkün değil. Bununla birlikte, tekniğin oynadığı rolü yadsıyamayacağımıza göre, doğal olarak bu rolün sınırlarını iyi belirlemek zorunluluğu çıkıyor ortaya. Adorno, Schoenberg'in *Sanat öğretiminin sorunları* (*Probleme des Kunstunterrichts*, 1911) çalışmasında tekniğe ve teknik yetkinliğe duyulan körlemesine inanca açıkça karşı çıkarak müzikte uyartutar bir zanaatkârlığın (*stimmige Handwerk*) ustalığa giden yolu açtığını vurgulamasından da destek alarak, belki de her sanat erbabının kafasına kazıması gereken bir noktayı taşımaktadır tartışmasına:

> Şeyleşmiş [*Verdinglichte*] teknik kimi zaman kışkırtıcı düzeltmelerde bulunuyorum derken >yabanîlik<, barbarlık, teknikçe ilkellik ve sanat düşmanlığı sınırlarına gelir, dayanıverir. Özetle adına yeni sanat [*neue Kunst*] denilebilecek şey bu ilkel içtepi sonucu salıverildi ortaya; kendini ehlileştiremediğinden dolayı da her noktada tekniğe dönüştürdü kendini tekrardan. Öyle de olsa bu tepi bir geriye gidiş sayılamazdı hiçbir şekilde. Teknik [dedikleri şey] araçlar bolluğu olmayıp, meselenin [*die Sache*] talep ettiği, ona uyar birikmiş yetilerdir [*aufgespeicherte Vermögen*]. Bazen çalışmanın canını çıkaracak ölçüde araçların yığılması yerine azaltılması, bu anlamda teknik fikrine [*Diese Idee von Technik*] daha çok hizmet edecektir.[83]

Tüm bunların anlamı basitçe şudur: göklerden vahiy inmediği sürece, el emeği, göz nuru 'ince iş'ten bağımsız düşünülemez belirli bir mesafeye çekilerek oradan bizi süzmekte olan 'hakiki' sanat çalışmasından yayılan *Aura*.

Öyleyse asıl önemli olan, sanat eseri sayılsın ya da sayılmasın, *das Ding* ya da *die Sache* sıfatıyla 'şey' diye göz diktiğimiz ince iş ürünü bir çalışmanın orada, karşımızda tüm 'tüketilemezliği'yle bakışımızı iade ederek dikildiğini görerek çekimine kapılmak ve onunla hemhâl olmaktır. İşte, çoğu zaman tahmin etmek, beklemek şöyle dursun, bilinçdışı belleğin (*mémoire involontaire*) dümen kırıvermesiyle kişinin birdenbire kendini içinde bulup da yaşadığı, uzun soluklu insanlık deneyiminin (*die Erfahrung*) o kısa bir anki episodundan yayılan hava değil midir *Aura*?

Buraya kadar onca yitimden, çöküşten söz ettik durduk. Benjamin'in kendi sözcüklerinin de bir örneğini oluşturduğunu Schapiro'nun uzaktan sezdiği "sözcüklerin de kendine has bir Aura'sı olabileceği" [»*Worte können auch ihre Aura haben*«] gerçeğine de değinmiştik daha önce.[84] Ama asıl çok önemli bul-

82 *Ästhetische Theorie:* 318. / *Aesthetic Theory:* 214.

83 *Ästhetische Theorie:* 320-321. / *Aesthetic Theory:* 215-216.

84 »Über einige Motive bei Baudelaire«: 647, not *. / "On Some Motifs in Baudelaire,": 354, note 77. Benjamin bu olasılığa işaret ederken Avusturyalı hiciv yazarı Karl Kraus'un şu sözlerine de

duğum, Benjamin'de de kanıtını görebileceğimiz bir düşünce kırıntısını bilerek en sona bıraktım.

Benim için tüm çekiciliğiyle gizemini koruyan, ama koşullu bir tümcesi var Benjamin'in: "*Aura* olarak sessizlik [*Das Schweigen als Aura*]."[85] Adorno için ise aynı sessizlik *Aura*'sız ve bir dehşetin ifadesi de olabilir; örneğin o Benjamin'in Baudelaire'de farkettiği, şiirin *Aura*'dan yoksun kalışının[86] son durağını tam da Paul Celan'ın şiirinde bulmakta, en uç noktalara varan ve her tür dilin ifade etmekten aciz kaldığı dehşeti (örn. temerküz kampları, toplu kıyımlar) ozanın dizelerinin artık yaşamayanların sessizliğiyle vermeye çalıştığını hatırlatmaktadır bizlere.

Öyle ya da böyle, gene de günümüzde onca yalıtılmışlıkları içinde üzerlerine bastıran yalnızlıktan korkan bireyleri değil de, bilerek seçenlerini 'bellekli' kılan doğurgan yalnızlığın 'hakikaten' gizemli[87] *Aura*'sı olmalı diye düşünürüm Benjamin'in sezenusundakini. Yoksa ne diye girişsindi ki seçilmiş yalnızlıkla gelen özgezamanda üretilenleri okumaya, başlarına hâle konulmasına izin verenlerden de onların mürîdlerinden de hazzetmeyen bir kısım 'modernler'?

---

başvurmaktadır: "Kişi bir sözcüğe ne kadar yakın bakarsa, onun bakışa karşılık verdiği nokta o denli uzağa çekilir. [»Je näher man ein Wort anzieht, desto ferner zieht es zurück«]"

85 »Zentralpark«: <25>, 674. / "Central Park": [25], 177. 'Koşullu' derken amacım, Benjamin'in tümcesinin ardından 'simgeselci'lik (sembolist) akımından etkilenen, 1911 yılı Nobel edebiyat ödülü sahibi Belçikalı ozan ve denemeci Maurice Maeterlinck (1862-1949) örneği yoluyla şöyle bir uyarıda bulunuyor olması: "Maeterlinck Auratik'in serpilişini olamazlık (saçmalık) noktasına kadar sürüklemişti. [»Maeterlinck treibt die Entwicklung des Auratischen bis zum Unwesen«.]" »Zentralpark«: <25>, 674. / "Central Park": [25], 177.

86 »was Benjamin an Baudelaire damit bezeichnete, daß dessen Lyrik eine ohne Aura sei«, »Paralipomena«, *Ästhetische Theorie:* 477 / *Aesthetic Theory:* 322.

87 Hannah Arendt, Heidegger'in 80. yaşgününü kutlamak üzere yaptığı konuşma metninin başlarında düşünür hakkında şu söyledikleri, onun Heidegger'in seçkin yalnızlığından yayılan 'hakiki' bir Aura'nın varlığını da reddetmeyeceğini düşündürmüştür bana. Şöyle diyordu Arendt: "[Heidegger'in ki], bir 'üstad' [»Meister«] çevresinde oluşan ve onun yönettiği, kamunun [die Öffentlichkeit] iyi bilmesine rağmen gene de büründüğü gizlilik havasıyla [die Aura eines Geheimnisses] kendini ayrı tutan 'çevre'lerden [»Kreise«] tümüyle farklıydı ... Burada ne bir giz vardı ne de [bir gruba] üyelik;...bir çevre olmadığı gibi onun düşüncesini izlemenin 'bâtınî' [Esoterik] bir yanı da yoktu." »Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt«, *Antwort: Martin Heidegger im Gespräch*, Hrsgb. von Günther Neske & Emil Kettering (Pfüllingen: Verlag Günther Neske, 1988): 233. [İng.: "Martin Heidegger at 80," tr. from German by Alfred Hofstadter, *The New York Review of Books*, XVII/6 (October 21, 1971)].

Büyük anakronizm: Kentsel dönüşüm-göç ilişkisinde mimari analizin rolü

*Utku Balaban**

> Türkiye'deki araştırmama dayanarak, istisnaları bulunmakla birlikte gecekondu yerleşimlerinin suç, fuhuş, çocuk suçları, ekonomik çöküntü ve radikalizmin merkezi değil, daha iyi yaşam standartlarına ve daha tatmin edici bir varoluş haline yükselmek isteyen iyimser insanların birliktelikleri olduklarına kanaat getirdim.
>
> Kemal Karpat, *The Gecekondu*, 1976

> Ankara'daki yaşam stillerini geleneksel veya modern diye ayırmak açıkça gerçekliğin fazlaca basitleştirilmesidir, fakat amaçlarımız yararına birçok avantajı var...Konut sürecine vurgu yapacağız, çünkü (bu süreç) elbette tek başına olmasa da, yaşam stilinin görünür ve ulaşılır bir göstergesidir... Örneğin, gecekondu ailelerinin..., geleneksel bir kalıp olan hanenin ihtiyaçlarını kendi tavuklarından, belki bir inekten ve küçük bahçelerinden tedarik etmeleri kuvvetle ihtimal dahilindedir. Gecekondu mahallelerinin büyüklüğü ve kendine yeterliliği geleneksel alt kültürlerin devamına hizmet etmektedir.
>
> İris Kapil ve Hasan Gençağa, *Urbanization and Modernization in Turkey*, 1972

Kentsel dönüşüm-göç ilişkisi üzerine

Bugün Türkiye'deki kent dokusunu büyük oranda apartmanlar oluşturuyor. Tek katlı gecekondular özellikle sınai altyapısı olan birçok kentte artık apartmanların arasına sıkışmış nostaljik kalıntılara benzemeye başladılar. TOKİ ve büyük inşaat firmalarının ürettiği konut projeleri her ne kadar önem kazansa da, apartmanlaşma hâlâ ciddi oranda, arsa sahiplerinin ya da onların seçtiği müteahhitlerin ürettiği tekil projeler ile şekilleniyor. Bu sayede semtlerin ara-

(*) SUNY Binghamton, Sosyoloji Bölümü.

sındaki sınıfsal farkların fiziki mekâna yansımaları gittikçe daha küçük detayların arasında sıkışıyor. Mevcut arsaları mümkün olan en büyük oranda kullanma hırsı, 'mutena semtler' ve emekçilerin oturduğu bugünlerde 'varoş' olarak adlandırılan semtler arasındaki mimari farkları neredeyse görünmez kılıyor. Bir semtin hangi sınıfın mensupları tarafından sahiplenildiğini konutlara bakarak anlamak gittikçe güçleşiyor. Kısacası, eskiden gecekondu-apartman ikilemi üzerinden yapılabilen birçok gözlem bugün çok anlamlı değil.

Diğer taraftan, emekçi sınıfın ağırlıklı olarak ikamet ettiği semtlerde, apartman sahipleri ve kiracılar arasındaki gerilim alttan alta süregidiyor. Mimari formlar üzerinden sadece sınıflar arasındaki farklılıkları anlamak imkânsız hale gelmedi. Aynı zamanda aynı sınıfa dâhil sosyal katmanlar arasındaki farklılıkları da mimariye bakarak okumak gittikçe güçleşiyor. Mimari analiz, bu koşullar altında değerini mi yitiriyor? Mimari formları incelemek, kentsel dönüşümün ve kent mekânının yeniden üretiminin anlayabilmek için artık faydalı bir çaba olmaktan çıktı mı? Bu bağlamda, kentsel dönüşümün bugünkü veçhesini tarifl ediğine inandığım 'varoş apartmanı' olarak adlandırılabilecek fenomene dair mimari analizin bize verebilecekleri nelerdir?

Bu tip sorulara cevap bulmak için 2004'te İstanbul'daki üniversitelerin mimarlık bölümlerinden çıkmış tezlere bakarken farkına vardığım ciddi boşluk beni bu konu hakkında yazmaya zorladı. Türkiye 1980'lerden itibaren çok büyük oranı apartman formunda olan bir konut patlaması yaşadı: 1964-1980 döneminde yapım kullanım izin belgesi olan yıllık yapı üretimi ortalaması 43.316 iken, aynı sayı 1981-2001 döneminde yüzde 85 artarak 80.141'e fırladı.[1] Bu yapıların birçoğunun kırdan kente göçmüş ailelerin bireysel inisiyatifleri sonucunda üretildiği ve bu şekilde üretilmiş apartmanların artık birçok büyük kentin temel dokusunu oluşturduğu bu kadar açıkken, bu yapı formuna dair yapılmış araştırmaların azlığı, beni bu isteksizliğin arkasındaki nedenleri aramaya itti.

Mimari analiz, siyaset bilimi ve sosyolojinin konvansiyonel kavramlarının sağlayabileceğinin ötesinde bir bilgi biçimini sunabildiği için değerli. Nitekim Türkiye'de kentlerin dokusu apartmanlaşmaya evrildikçe mimari analize her zamankinden daha fazla ihtiyacımız var. Peki, o zaman neden 'varoş apartmanı' hakkında bu kadar az şey biliyoruz?

Bu yazı, bu soruya Türkiye'de mimari formlara dair yapılmış araştırmaları eleştirel şekilde okuyarak bir cevap vermeye çalışacak. Erişebildiğim bilgilerin ışığında bazı çıkarımlar yapmaya çalışacağım. Ayrıca apartmanlaşma sürecine dair dünyadan bazı örnekler vererek kentsel dönüşüm-mimari analiz ilişkisine dair bazı önerilerde bulunacağım.

Yazının getirdiği temel eleştiri, genel olarak mimari analizin Türkiye'deki içgöç ile kentsel dönüşüm arasında sorunlu bir ilişki kurduğu. Uzun zamandır,

1 Türkiye İstatistik Kurumu (2007) İstatistik Göstergeler, 1923-2006, Ankara: Türkiye İstatistik Kurumu Matbaası.

göçmenin, gecekondulaşmadan apartmanlaşmaya doğru dönüşen bir mimari evrim ile eşgüdüm içerisinde, orta sınıfın değerlerini özümseyeceği, gizil bir varsayım olarak ortada duruyor ve incelediğim birçok mimarlık tezinde bu varsayımı görmek mümkün. Bu nedenle, göçmen ailelerin ve bu ailelerden gelen yeni kuşakların beklenenin aksine bir sosyal dönüşüm geçirmeleri ve gecekondulardan apartmanlara taşınmalarına rağmen, apartman yaşantısına yüklenmiş sınıfsal değerleri kabul etmemeleri ortada bir kuramsal sorun olarak duruyor: modern bir mimari forma akan kesimlerin bu mimari forma atfedilen değerleri ve davranış kalıplarını özümsememeleri, süreci modernleşme olarak koyanlar için bir 'büyük anakronizm' olarak gözüküyor.

Ortada bir anakronizm var mı? Evet. Bu anakronizm, göçmenlerin geçirmesi beklenen 'modernleşme' sürecinden daha hızlı gelişen bir apartmanlaşmadan mı kaynaklanıyor? Hayır. Tariflemeye çalıştığım uyuşmazlık, bugünün sermaye birikimin dayattığı koşullar içinde, apartmanın modernleşmeden anlaşılanın aksine değerleri ve dinamikleri emekçi sınıfa dayatmasından kaynaklanıyor. Yani eğer gecekondu, ithal ikameci dönemin koşulları içinde sakinlerini 'modernleştiriyor' idiyse, bugünün 'varoş apartmanı' sakinini 'tersine modernleştiriyor'. Bu gariplik, Türkiye'deki kentsel dönüşümün *büyük anakronizmini* oluşturuyor.

Yazı bu temel tezi, birkaç seviyede inceleyecek: ilk olarak, kentsel dönüşüm ve iç göç ilişkisi üzerine yazılanlar bağlamında, bugünkü kuramsal sıkıntının kökenlerine bakacağım. Daha sonra, kentsel dönüşümün mevcut konjonktürde Türkiye'ye özgü olduğunu düşündüğüm taraflarını gecekondulaşma ve apartmanlaşma bağlamında anlatacak ve mevcut veriyi sunacağım. Son kısımda da, okuyucuyu, başka coğrafyalardan örneklerle, mevcut kentleşme deneyimimizi anlamak için yeni bir kuramsal açılıma ihtiyacımız olduğuna ikna etmeye çalışacağım. SSCB ve ABD'deki apartmanlaşma süreçlerine kabaca bakarak, 'Türk apartmanı'nın nasıl incelenmesi gerektiğine dair bazı önerilerde bulunacağım.

I. Kentlileşme bağlamında apartmanlaşmaya atfedilen rol

'Gecekondu', bir kez kentsel dönüşümün başat araştırma konusu olarak ortaya çıkınca, göçmen, yerlinin aksine kazanması gereken nitelikleri 'henüz kazanmamış' bir grubun ferdi olarak görüldü. Göçmen bu nitelikleri süreç içerisinde kazanacaktı. Göçmenin oluşturduğu mimari form, bu kazanılmamış nitelikleri iki nedenle somutlaştırıyordu.

Birincisi, mimari formun analizin merkezine oturtulması ile kent içindeki kırsallık, göçmenler kendi semtlerini oluşturdukça, elle tutulur, gözle görülür bir değişken haline geliyordu. Bu sayede, yazında gecekondu-apartman ikiliği, kuramsal kurgunun merkezine yerleşti. İkincisi ise, göçmenin oluşturduğu mimari formun kentli bir form olmadığı iddiasına dayanarak, bu mimari formun ve

formun kullanımının değişimi üzerinden neredeyse bir kente entegrasyon endeksi ortaya çıkarılabiliyordu.

Örneğin, yerde yemek yemenin azalması, kentlileşmenin sevindirici bir göstergesi olarak addediliyor, odaların, sofaya benzetilen oturma odası yerine bir koridora bakması, kentlileşmiş mahremiyet algılayışının, kırsal aile ilişkileri karşısındaki zaferi olarak sunulabiliyordu (Akkayan, 1979; Dursun, 1995). Yani göçmenin kırsal kökenliden kentliye dönüşme sürecinin bir göstergesi olarak mimari formdaki ve mekân kullanımındaki değişim bir araç olarak kullanıldı. Özetle cumhuriyet dönemi içgöçünün bir sonucu olarak addedilen kentsel dönüşüm, kır kökenlilerin kentlileşme süreci olarak kavramsallaştırılan süreçlerle örtüştürüldü. *'Kentsel dönüşüm' kavramı, 'kentlileşme' sorunsalına indirgendi.* Konunun karmaşıklığını asgariye indirgeyecek yöntem olarak da, mimari formları gecekondu-apartman ikiliği içerisinde incelemek benimsendi.

Mimari formların analizinin, kentsel dönüşümü anlama çabası içerisindeki sosyal düşünürlere sunduğu olanaklar yadsınamaz. Tartışılması gereken, daha çok bu analizin hangi kuramsal çerçeve içerisinde yapıldığı. Nitekim kentli-kırlı karşıtlığını gecekondu-apartman ikiliğinde aramak belirli bir kuramsal çerçeveye işaret ediyor.

Bu kuramsal çerçevenin bir krize girdiğini düşünüyorum, çünkü kentsel dönüşüm-göç ilişkisini gecekondu-apartman ikiliğine indirgeyen anlayış, günümüz kentsel dönüşümünü açıklamakta yetersiz kalmakta. Bu yetersizlik kendini, gecekonduların apartmanlara dönüşmesi olgusunda açığa çıkarmakta. Konunun bu yönünü, Tekeli'den dinleyelim:

> ...Türkiye'nin son elli yıldaki bir tarım toplumundan sanayi toplumuna geçme macerası içinde, içgöç hareketlerinin ana eksenini, kırdan kente göç, bir başka deyişle kentleşme oluşturmuştur. Günümüzde değişik ölçütlere göre kentleşme oranı yüzde 70'leri aşan bir düzeye ulaşmış yani kentleşme süreci sona ermeye yaklaşmıştır. Bunun sonucunda da ülke içindeki toplam göç hareketlerinde kırdan kente göçün oranı, kentten kente olan göçlerin yarısına düşmüştür. Artık içgöç hareketlerinin temel sorunsalını kentleşme olarak kabul etme olanağı kalmamıştır. Yeniden canlandırılacak olan içgöç araştırmaları artık yeni bir sorunsal üzerinde durmak durumundadır. Ama bu sorunsalı kentleşmesini Türkiye'den önce tamamlamış sanayi toplumlarının deneylerine bakarak saptama olanağının da dünyanın yaşamakta olduğu son dönüşümler sonucu artık kalmadığı söylenebilir (Tekeli, 1998).

Tekeli'nin saptaması temel bir soruyu gündeme getirmektedir: 'kentlileşme' sorunsalının dışına çıkan bir kentsel dönüşüm paradigmasını nasıl kuracağız? Bu yeni paradigmada, mimari analizin rolü ne olacak? Mimari analiz, gecekonduların apartmana dönüşmesini nasıl kuramsallaştırmalı ve irdelemelidir?

Apartmanlaşma, kır kökenli göçmenlerin 'kente entegrasyonu sürecinin' başarı ile sonuçlandığına mı işaret ediyor? Bunun ötesinde, kentlere göç devam

ediyor ve yeni göçmenler doğrudan apartmanlara yerleşiyorlar. Yeni göç dalgasını oluşturan insanların, kent mekânı ve kendi barınakları olan mekânları ile kurdukları ilişkinin temel nitelikleri nedir? Bu insanların kentle girdiği ilişkiyi anlamada mimari analizin nasıl bir rolü var?

Bu tip sorulara, modern-geleneksel ikiliğine dayanan bir kuramsal çerçeve içinden doyurucu cevaplar vermenin çok güç olduğunu göstermek istiyorum. Bu güçlüğü aşacak bir alternatif önermeye çalışacağım. Bu güçlük nedeniyle, birçokları, apartmanlaşma sürecini bir anakronizm olarak görüyorlar: kırlılar, modernleştirici mekânlar olarak tahayyül edilen apartmanlara yerleşmekte ve kendilerinden beklenen bir modernleşmeyi değil ama farklı bir dönüşümü yaşamaktalar.

Anakronizm olarak algılanan vaka şu: kır kökenli göçmenler, kente entegrasyonun nedeni ya da göstergesi olarak addedilen dönüşümü kendi başlarına gerçekleştirdiler. Yani kendi öz kaynakları ile apartman sakini oldular. Fakat kentlinin koyduğu somut hedefe (apartman sakini olmak) ulaşıldığı anda, artık hedefin vaat ettiği soyut dönüşümün (kentlileşme) hedefin kendisi ile olan ilişkisi bozunuma uğramıştı. Ortada bir zamanlama sorunu vardı sanki: ya gecekondu mahallelerindeki apartmanlar geç ortaya çıkmıştı ya da artık apartmanlaşma, kentlileşmenin bir ayağı olarak algılanmıyordu. Diğer bir deyişle, kır kökenli göçmen için de ortada bir 'geç kalmışlık' söz konusu idi:

> Kent yoksullarının konutu olan gecekondu ile varlıklıların konutu olan apartman şeklindeki ikilem, yerini giderek çok katlı apartman bloklarında oturan çalışan sınıfların toplumsal dünyası ile düşük yoğunluğa sahip uydu kentlerin orta sınıf yaşam tarzlarının karşı karşıya geldiği yeni bir ikileme terk edecektir (Ayata ve Güneş-Ayata, 1996).

Bu saptamayı destekleyen 'alt grupların' üsttekileri örnek aldığına yönelik varsayım, enformel ekonominin bu denli yaygın olduğu (yani ikincil ilişkilerin mal ve hizmet değişiminde yaygınlaşmadığı) bir coğrafyada tartışmalı. Diğer yandan, süreç, 'alttakinin üsttekini örnek alması' olarak tanımlandığında, 'büyük anakronizmin' 'üstte kalan' nedenlerine dair bir ipucu yakalıyoruz: 'üsttekiler', alttakilerin erişebileceği noktadan uzaklaşıyor ve 'alttakiler'in kendine örnek alacağı yeni kültürel formlar ve mekânlar yaratıyorlar. Ayata ve Güneş-Ayata'nın vurguladığı gibi, kentli emekçiler apartmanlarda yaşadığı oranda, orta sınıf, sitelere kaçmaya çalışıyor. Bu sayede, apartmanlaşma ile 'kentlileşme' arasındaki ilişki, kırlılar tam da apartmanlaşmışken ortadan kayboluyor.

Şu anda Türkiye'de deneyimlenen kentsel dönüşüme dair analizlerin bu gerilimi kuramsal çerçeveleri içine massedebilmeleri bir zorunluluk. Bunu başarabilmek ise geçmişten devralınan kuramsal hatalarla hesaplaşabilmekten geçiyor. Hataların kökü, 'gecekondu' olgusunun algılanma biçiminde yatıyor. O zaman, bu olgunun ele alınış biçimini irdelemek öğretici olabilir.

Gecekondu çalışmaları ve 'kentlileşme sorunsalı'

Konuyu açabilmek için, özellikle İstanbul'daki çeşitli üniversitelerin mimarlık bölümlerinden çıkmış gecekondu ile ilgili tezlere baktım ve iki temel sorunsalla karşılaştım. Birinci grup tezler, gecekondu mimarisinin kökeni üzerinden bir tartışma yürütüyorlar. Diğerleri ise, gecekondu insanının mekânı nasıl kullandığı ve algıladığı üzerine yoğunlaşıyor.

Gecekondu mimarisinin kökeni

Gecekondu mimarisinin kökenine ilişkin ampirik çalışmalardaki en sık karşılaşılan varsayım, gecekondu sakininin geldiği kökenin gecekondu mimarisi üzerinde yoğun etkisi olduğu. Bu etkinin varlığı öylesine tartışılmazdır ki, araştırmaya konu olan kişilerin (yani denekler) görüşleri de model oluşturma noktasında bazen dikkate alınmayabilir. Örneğin 1983 yılında savunulmuş bir doktora tezinde, gecekondu biçimlenme sürecindeki tasarım ve yapım sürecine etkide bulunan beş temel değişken ele alınmış (göç kaynağı, aile özellikleri, arsa verileri, malzeme ve yapım ve çevre verileri). Göç kaynağına dair etkiyi anlamak maksadı ile incelenen konutlarda barınan ve bu konutları inşa etmiş kişilerle görüşülmüş:

> Örneklerde yapılan görüşmelere göre, *geldikleri yerdeki konutlarının şimdikine etkisi olmadığı öğrenilmekle birlikte*, bilinçli olmayan bir ilişki olabileceği, bu nedenle gelinen bölgeye ilişkin mimari özelliklerin belirlenmesinin önemli olduğu düşünülmektedir (Özsoy, 1983; abç).

Sonraki yıllarda gelişen alternatif eğilimler de, gecekondu mimarisinin kentli bir mimari olmadığı iddiasını, daha da uç boyutlara götürdü. Örneğin daha yakın zamanlardan bir doktora çalışması, gecekonduların göçmenlerin geldikleri kökenden etkilendiklerini karşılaştırmalı olarak göstermekte ve o köken mimarisinin kökenini irdelemekte:

> Ele alınan gecekondular ile günümüzdeki köken konutları (göç veren yerlerdeki) kıyaslamak için tarihte Anadolu'daki konut örnekleri tanıtılmıştır. Özellikle Doğu Karadeniz bölgesinde ortaya çıkan Hitit konut örneklerine Boğazköy'de (Hattuşaş) rastlanmıştır.
>
> Bu tarihsel konut plan organizasyonları da günümüzdeki köken konutlarda görülmektedir ve gecekondu yerleşmelerin biçimlenmesinde anonim mimari izler saptanmıştır (Erdoğan, 1992).

Peki, bu iddianın desteklediği normatif sonuç nedir?

> Zaten evrensel anlamda Anonim mimari (vernaküler) geçmişte ve halen kırsal yörelerde devam eden halk kültürünün yapısal bir ürünüdür. Bu tür yapılar halkın gele-

> nek, kültür, deney ve adetlerini en iyi yansıtan ürünlerdir. Bu bağlamda dünyada gelişmekte olan bölgelerde gecekondu biçimlerinde Anonim mimarinin etkileri görülmektedir. Böylece kente göç edenlerin kente hiçbir şey götürmediklerini öne sürmek yanlıştır. Göç edenler geldikleri yörelerin kültür birikimini de getirirler ve konutlarına bilinçli ya da bilinçsiz olarak imajlarındaki anonim mimariyi (vernaküler) uyarlarlar (Erdoğan, 1992).

Kökene yönelik bir diğer yaklaşım, gecekonduların, göçmen kökenindeki yerel mimari ile olan benzerliklerini vurgulamakla kalmaz, aynı zamanda 'Türk Evi' kavramına yapılan atıfla, gecekondular arasında, bazı evrensel benzerlikler bulur (Ulusu ve Turgut, 1997). Bu yaklaşım üzerinden, en az on yıllık gecekonduların örnekleme dâhil edildiği ve konutlardaki hakim diyalektiklerin incelendiği bir yüksek lisans tezi şöyle sonuçlanıyor:

> Bu örnekler ülkemizin sahip olduğu kültürel değerlerin ne kadar önemli olduğunu ve ülkemizin değişen ekonomik politik ve sosyo-kültürel şartlarında dahi kültürel sürekliliğin geçerliliğini koruduğunu göstermektedir...Tez konusu kapsamında incelenen gecekonduların kullanıcıların farklı Anadolu köylerinden geldikleri gözönüne alınmış, gecekondu halkının kültürel kalıtımlarında "Geleneksel Türk Konutu" mimarisinin anlamsal, davranışsal ve mekansal özellikleri bulunmaktadır. Ve bu kültürel kalıtımın analizin sonunda varlığını koruduğu gözlemlenmiş(tir). Ancak şu unutulmamalıdır ki, önemli olan Geleneksek Türk Konut Mimarisinin iç mekânsal düzenlenmesindeki tipolojik düzenlerin aynen yeni tasarlanacak konutlarda uygulanması değil, kullanıcıların yaşadıkları konutlarda yaşam şekillerine uygun olarak devam ettirdikleri kültürel özün belirlenmesidir ki bu tez kapsamında saptanan dialektik karşıtlıkların gözlemlenmesi ile olabilmekte ve bu çıktıların kültürel özün tasarımında kullanılabilmesini ortaya koymaktadır (Özen-Yalçın, 1998).

Bu yazının konusu gecekondu mimarisinin kökeni değil, fakat tezlerin tartışma konusu yaptıkları sorunsalların, genel yaklaşımı ifşa etme adına yararlı olduğu da aşikâr. Gecekondu mimarisinin kır kökenli olması nedeniyle kent dokusunda uyumsuzluk yarattığı kanısını uyandıran yaklaşıma cevap verme maksadı ile kırdaki konutların aslında *kabul edilebilir ve meşru* bir kökeni olduğu gösteriliyor. Aynı şekilde, gecekondu araştırmaları, ideal konut tasarımına ulaşmak için gerekli olan 'kültürel özün' kullanılabilmesi için gereklidir. Bir anlamda, gecekondu mimarisi, kendi başına kentleşme süreci içerisinde tuttuğu mevkii itibari ile değil, geriye dönük üzerinde taşıdığı antik etkiler üzerinden araştırma konusu olma değerini kazanmakta. Gecekondu, kültürel devamlılığın ve hatta direnişin merkezindedir, bir 'olmama' halini temsil etmemektedir: kentli olmama, modern olmama... Aynı zamanda bir 'gibi olma' halidir, ekonomik ya da siyasi baskılara rağmen Geleneksel Türk Konutu 'gibi olma', Hitit konutu 'gibi olma' hali. Bu anlamda, bu çalışmaların, gecekondunun 'ne olduğu' sorusuna doyurucu cevap vermekten uzak olduğu söylenebilir.

Gecekondu mekânının kullanımı

Gecekondu kullanıcılarının mekânı kullanma ve algılama biçimleri ise incelediğim gecekondu üzerine olan mimarlık tezlerinde ikinci önemli tema olarak ortaya çıkıyor. Bu tema üzerine olan çalışmalar, göçmenlerin kent yaşamı ile konutları üzerinden girdikleri ilişkiye referans vermekte. Modernist yaklaşım bu temayı işleyen tezlerde kendini daha açık şekilde gösteriyor. Hülya Turgut, bu bağlamda, 'gecekondu olgusunu inceleyen ve tanımlamaya çalışan araştırmacılar'ın yaklaşımlarını dört başlık altında özetliyor:

- Gecekondu, kırsaldan kentsel yaşayışa bir geçiş, bir "transitional/dönüşümsel" yaşayış şekli ve bu özelliklerin mekâna yansımasıdır.
- Gecekondu, toplumun kırsal bölgelerinden kopmuş; şehirlerde sanayi ve onunla beraber gelişen örgütlenme olmadığı için, emilmemiş nüfusun mekâna yansımasıdır.
- Gecekondu sorunu bir barınma sorunundan çok bir gelir dağılımı, sınıfsal yapı ve sosyal güvenlik sorunudur.
- Gecekondulu, kendisine ait olmayan arazi ve arsalar üzerinde, sahibinin rızası alınmadan izinsiz yapı kondurandır (Turgut, 2003).

Turgut, 1996'daki araştırmasında Kartal'ın 1982'de ve Keleş'in 1980'de kentleşmeye dair kurguladıkları kuramsal çerçeveleri benimsemekte. Buna göre:

> Kentlileşme, her şeyden önce toplumsal değişme süreci, bir uyum ilişkisi olmakla birlikte aynı zamanda bir fiziksel yerleşme sürecidir. Kentlileşmenin toplumsal/kültürel içeriği ise akkültürasyon (kültürleşme) süreci aşamalarını içermektedir. Bu süreç araştırma kapsamında "Akkültüratif Kentleşme Süreci" olarak adlandırılmaktadır (Turgut, 1996).

Bu süreç içinde, yedi periyod ve üç aşama (oryantasyon, adaptasyon ve entegrasyon) tanımlanmış, bu süreçlerden birer birer geçen gecekondu sakininin "akkültüratif kentleşme sürecini" (AKS) tamamlayarak kentlileşeceği öngörülmüştür. Bu bağlamda, 'akkültüratif kentleşme sürecinde (gecekondu); kullanıcı ailenin kültürel, davranışsal, sosyo-ekonomik özelliklerine uygun mekânsal konumları ve bunların zaman içindeki değişimlerini' yansıttığı için, daha önce başka araştırmaların da yapıldığı Pınar Mahallesi'nde (İstanbul) 41 gecekondu ele alınmış ve birbirine benzeyen iki ayrı mekân kurgusunun varlığı tespit edilmiş; orta mekân etrafında şekillenen ve lineer bir hol haline dönüşen orta mekân etrafına dizilen odalardan oluşan mekân kurgusu (Turgut, 1996):

> Yukarıda yapılan analizler, Türk toplumunun mekan biçimlenmesine her zaman diliminde etken olan (Orta Asya Çadır düzeni, Geleneksel Türk Evi ve Gecekondu) orta alan kavramının, mekan geleneği olarak, gecekondu konut örüntüsünde de devam ettiğini göstermektedir. AKS içinde mekansal konum, orta mekan etrafında oluşan ge-

> leneksel kurguyu devam ettirmekte, iç mekan organizasyonu çok yavaş değişmektedir. Buna karşın mekan kullanımı daha hızlı değişmekte(dir)...
>
> Sonuç olarak, kentlileşen gecekondululular kentle bütünleşirken kırsal alışkanlıklarını terketmekte, birey ön plana çıkmakta, kadının rolü önem kazanmakta aile mahremiyeti, birincil egemenlik sınırı kesinleşmekte ve bu değişimler çerçevesinde gecekondu form değiştirmektedir (Turgut, 1996)

Buna göre, mekânın kullanımında hızlı, mekânın dönüşümünde yavaş bir değişim vardır. Bu iki süreci de belirleyen AKS, kır-kent göçünün doğal sonucudur. Demek ki AKS, diğer toplumsal süreçlerden münezzeh bir parametre olarak kullanılabilir. Zaten Turgut, gecekondu yerleşmelerinin çoğunda ilk gecekondu örneklerinin hemen hemen tümüyle yok olduğunu, konutların katlı gecekondu örüntüsüne dönüştüğünü belirtmesine ve Pınar Mahallesinin bu bağlamda geçirdiği dönüşümün araştırma projesini güçleştirmesinden şikâyet etmesine rağmen, sunduğu kuramsal çerçeveyi kullanmakta tereddüt etmemektedir:

> Pınar Mahallesi'nde ise, araştırmanın başladığı 1992 yılında, akkültürasyon süreci içinde yatayda gelişen konut örneklerine çok sayıda rastlanmıştır.
>
> Ne yazık ki araştırmanın tespit çalışmalarının tamamlandığı 1994 yılında seçimler öncesi verilen politik sözler ile tek katlı yapıların çoğu yıkılarak yerine apartman yapılmaya başlanmıştır... Akkültüratif kentleşme sürecindeki mekânsal değişimlerin ve tek katlı konuttan çok katlı konuta geçiş sürecinin ayrıntılı olarak izlenebilmesi nedeniyle Pınar Mahallesi örneklem alanı olarak seçilmiştir (Turgut, 1996).

Tabii, burada akla gelen ilk soru şikâyet edilen apartmanlaşmanın akkültüratif kentleşme süreci adı verilen dönüşüme ne tür bir etkide bulunduğu. Bu sorunun cevabını, bu çalışmada bulamıyoruz. Bir ikinci soru, eğer apartmanlaşma süreci gecekondu bölgelerini büyük ölçüde değiştirdiyse, bu tip bir kuramsal çerçevenin artık ne denli işlevini koruduğudur. AKS adlı bir süreci tarif eden bir kuramsal çerçeve, Turgut'un 'katlı gecekondu' olarak adlandırdığı konut örüntüsü için de kullanılabilir mi?

Mekân kullanımına dair diğer bir örnek 1999'da savunulmuş bir doktora tezi. Araştırma yeri olarak 'Pınar Mahallesi gibi alışılmış gecekondu bölgelerinden' ziyade, Okmeydanı ve Bağcılar gibi tamamıyla apartmanlaşmış iki semt seçilmiş olmasına rağmen, göç olgusu, modernleşme kuramının içinde anlaşılmış. Mekân kullanımı üzerine olan çalışmada, yeni göçmen apartman sakinlerinin barındıkları mekânı algılama biçimleri incelenmiş:

> Kentlileşme süreçleri kırsal kesimden şehirlere gelen kişilerin kır kökenli kültürel alışkanlıklarının kent kökenli kültürel alışkanlıklarına dönüşüm sürecidir...Kentlileşme olgusu kentleşme sürecinin bir sonucu olmakla birlikte, çelişkili olarak kentleşme sürdükçe kentlileşme hızı çok yavaş olmaktadır. Türkiye'de kente göç olgusunun hızının kentlileşme süreçlerinin hızından çok daha fazla olduğu görülmektedir.

> Bu nedenle genel olarak yeni gelenlerin kentlileşmelerinden değil, kentin göç dalgalarının etkisi sonucunda köyleşmesinden bahsedilmektedir (İnceoğlu, 1999).

İnceoğlu kendinden önceki akademik kuşağın aksine, göçmenlerin 'kentlileşme süreçleri' hakkında daha kötümser. Yine de 'kentlileşme' olarak adlandırdığı sürecin, göçmenlerin konutlarını anlamlandırma biçimlerinde yaşadıkları değişimleri açıkladığına inanmakta ve, bu varsayımla, iki değişim ekseni oluşturmakta: duygusal ve fiziksel eksen. Kentlileşme süreci öncesi ve sonrası, algılardaki değişikliklerin arasındaki farkın tespit edileceği zaman diliminin iki ucunu belirlerler. İnceoğlu üç anket grubu kuruyor. On seneden uzun bir zaman zarfında kente göçmüş yoksullar, bu zaman zarfı içinde kente göçmüş yoksullar ve orta sınıf. Orta sınıfın verdiği değerler, araştırmada kentlileşme süreci sonrasına dair verileri simgeliyor. Yani kentlileşmenin ne olup ne olmadığını 'orta sınıfın değerleri' belirliyor. Buna göre, eve anlam yükleme sıklığı, ev tercihleri, çeşitli ev modellerinin eve benzetilme değerleri ve beklenmedik bir zamanda gelen bir paranın kullanılma biçimi gibi değişkenlere bakılıyor. En ilginç değişkenlerden bir tanesi olan, yazar tarafından düzenlenmiş bir kentsel-kırsal etkinlik kategorizasyonu ile kentte kalma süresi ve sınıfsal ayırımın 'kentlileşme' ile olan ilişkisi ölçülmektedir. Sinemaya gitmek kentsel bir aktivite olarak algılanırken, çay bahçesine gitmek kırsal bir aktivitedir. Benzer şekilde, marketten alışveriş, tiyatroya gitmek, yürüyüşe çıkmak kentsel aktivitelerken, pazardan alışveriş ve pikniğe gitmek kırsal aktivite grubuna girmektedir.

İnceoğlu bu etkinlik ayırımının tartışılabilir olduğunu kabul etmekle birlikte, kendi içinde bir tutarlılığın olduğunu da iddia etmektedir. Yazının konusu anket çalışmalarının metodolojik altyapısı olmadığı için, anketin kalitesi çok merkezî bir yer tutmuyor. Anketin yazı için önemli olan yönü, 'kentlileşme' ya da 'akkültüratif kentleşme süreci' gibi çerçevelerin kendi araştırma sûjelerini tanımlama bağlamındaki başarısızlıkları. Örneğin Pınar Mahallesi, tümden apartmanlaşırsa, o konutların sakinleri herhalde Turgut'un bahsettiği üç aşamayı birdenbire atlayarak, kente Turgut'un anladığı anlamda 'entegre' olmazlar. Benzer şekilde, İnceoğlu'nun, yoksulların, örneğin kentte tuttukları iş ya da sosyal ağlara eklemlenme kapasitelerine göre değil de, kente geliş zamanlarına göre örneklemini ayrıştırması sorunlu. Bu tip bir çerçevenin verdiği sonuçlar, göçmenin kentte kalış süresinin diğer ölçülen değişkenler üzerindeki etkisi hakkında yorum yapmamıza izin vermiyor. Kentte kalış süresi ile birlikte göçmen birçok deneyim yaşar. Bu deneyimleri, 'kentlileşme' kavramı altında toplamayı hangi gerekçe meşru kılmakta? 1980'lerdeki toplumsal koşulların, 1990'lardan farklı olduğu aşikârken, neden örneğin bu iki onyılın dayattığı farklı istihdam koşulları gibi bir değişken yerine, göçmenin kentte geçirdiği sürenin ana sorunsal olarak seçildiği sorusu cevapsız kalıyor. Bu sorun, bu yazıda eleştirilen yaklaşımın temel handikabını göstermesi bakımından önemli.

Bu araştırmaların ana varsayımı, orta sınıfın 'kentlileşmenin' tanımlayıcısı olarak kabul edilmesi. Bu tip bir kurgu, kentli emekçiler ve orta sınıf arasında aktif bir ilişkiyi ve/ya da her iki grubu da etkileyen homojen bir süreci varsayıyor. Türkiye'de kentlerde orta sınıf ve kentli emekçiler arasında sıkı bir iletişim var mı? Ya da tüm sınıflara 'evrensel nitelikli bir kültürü ve kendine özgü ilişkileri yayan ve toplumsal değişimin temel faili olarak görülen kent yapısı' mı (Ayata ve Güneş-Ayata, 1996), göçmen kentli emekçileri 'kentlileştirmektedir'? Sunduğum araştırmalar bu sorulara cevap vermiyor.

Yazının girişinde Karpat'ın iyimser saptamasını alıntılama ihtiyacı duydum. Bu iyimserlik, yakın zamanın kötümserliği ile ciddi bir zıtlık içerisinde. Gecekondunun kentsel dönüşüm süreci içerisinde modern-geleneksel ekseninde algılanmasının doğurduğu düşünsel sonuçlara işaret ederek, yazıda ilerlemek istiyorum. Önce oluşmaya başlayan kötümserliği neredeyse bir feryat halinde bitirme ödevine taşıyan bir mimarlık öğrencisinin söylediklerine bakalım:

> Yığınsal ve ardarda gelen göç dalgaları yerlilerle göçmenler arasında olsun, değişik dönemlerde göçenler arasında olsun, değişik yerlerden göçenler arasında olsun beşeri çatışmaları arttırmaktadır. Şehir, göçmenleri harmanlayıp, toplumsal çelişkilerini modernleştirememekte, eski çelişkilerini kente taşımakta, şehrin gücü ve mekanı yoğunlaştıran ortamında yeniden üretmektedirler. Yoksulluk, dışlanmışlık, lanetlenmişlik yaşanmaktadır. Göç, insani ve toplumsal sınavları beraberinde getirmektedir...
>
> 1950 sonrasında, İstanbul, sayısal açıdan büyük ve farklı nitelikler taşıyan bir göç hareketinin varış noktası olmuştur... Ancak kentlileri en çok yadırgatan göç türü "köylü" göçü olmuştur...
>
> 1980'den sonra ise, bu gecekondu bölgelerinin kentin merkezini de etki altına aldığı hissedilmeye başlanmıştır. Buralarda yaşayan gruplar, politik liderleri, talepleri ve ilişkileri bakımından ne geleneksel "köylüler" ne de kentin merkezinde yaşayan, alışılmış "kentliler"e benzemekteler. Kente göç eden "köylüler", kentte geçirdikleri süre içinde, hem kendileri değişmişler hem de kenti değiştirmişlerdir ve kentin iş piyasası da konut piyasası da, yerel siyaset yapısı ile kentsel kurumlar da bu değişimden nasiplerini almıştır...
>
> Köyden gelenler kendi politikalarını, kendi yaşam dünyalarını, kendi kamusal alanlarını oluşturdukça, bu yeni yaratılan biçimlerle doğma büyüme İstanbullular'ın modern olarak kabul ettikleri şeyler arasında bağdaşmazlık yaygın bir tartışma konusu haline gelmektedir. Genel kanı, ortaya bölünmüş bir kentin çıktığı ve sosyal bölünme çizgilerinin fiziksel mekandaki formel/enformel bölünmenin çizgileri ile örtüştüğü yönündedir (Güngör, 2003).

Diğer taraftan, İstanbul'da gecekonduya dair yakın tarihli çalışmalardan biri olan 'Gecekondu: İnsan ve Kültür'de', Orhan Türkdoğan, 1970'lerden beridir koruduğu pozisyonu savunmaya devam ederek (1977), modernist yaklaşımın belli başlı bir sınıfsal tavırdan beslendiğine iyi bir örnek teşkil ediyor:

> Ankara, İzmit, Kayseri, Elazığ, Malatya ve İstanbul gecekonduları üzerinde yürütülen uygulamalarda, zamanla gecekonduların kentle bütünleşebilecekleri, ancak şu anda ne geldikleri kırsal alanlar, ne de kentlerde uyum içinde olmayan geçişli (transition) diye belirledikleri bir aşamada bulundukları tezi ileri sürülmüştür.
>
> İstanbul genelinde (1182) kişi üzerinde uygulanan anket çalışması yanında 12 ilçede örnekleme katılan (119) denek üzerinde yürütülen örnek olay araştırmaları *bizi, kent-gecekondu bütünleşmesinin mümkün olamayacağı sonucuna götürmüştür*. Böylece, anakentlerin (metropol) varoşları veya marjinal alanlarına yığılarak, birer *kist* alanı oluşturan bu topluluklar, yoksulluk kültürü diyebileceğimiz yeni bir oluşumu gündeme getirmektedir...
>
> Bir toplumda, yoksulluğu yenmek kolay olduğu halde, yoksulluk kültürünü ortadan kaldırmak son derece güçtür. Çünkü yoksulluk kültürü, toplumun tarihsel gelişimi ve kültürel değerleri ile bağlantılı bir ilişkiler sistemidir (Türkdoğan, 2002; abç.).

Bu iki alıntı ile kentsel dönüşüm-göç ilişkisi üzerine olan yazının ciddi bir kuramsal tartışmaya ihtiyaç duyduğunu vurgulamak istiyorum. Mevcut konjonktürde, mimari analiz, göç-kentsel dönüşüm ilişkisi üzerine ne söyleyebilir? Soruyu netleştirebilmek için, bu ilişkinin her iki öğesini ayrıca ele almak istiyorum. Bu nedenle, önce Türkiye'de 1960'larla hızlanan içgöçe nasıl bakmamız gerektiğini tartışacağım. Daha sonra, kentsel dönüşümün şu anki ana bileşeni olan 'apartmanlaşma' sürecine dair yazından çıkan verileri toparlayacağım. Son olarak, bu sürecin Türkiye'ye özgü yönlerini netleştirmek için, başka coğrafyalardaki apartmanlaşmaya dair saptamalarımı paylaşacağım.

Türkiye'de içgöçü anlamak

Göçün kentsel dönüşüme farklı dönemlerde yaptığı etkiyi anlayabilmek, değişik kuramları aynı potada eritebilen bir yaklaşımı benimsemekle mümkün. İşlevselci (Ravenstein, 1885; Lee, 1966) veya marjinalist (Todaro, 1976) olmaları noktasında ayrışan, ama mikroanalitik bir bakış sunmalarında birleşen kuramsal gelenek göçe dair belli bir perspektif sunuyor. Diğer taraftan, sınıf analizine gönderme yapmaları (Burawoy, 1976; Petras, 1981) ya da klasik ekonomi politiği kullanmalarında (Lewis, 1951; Fei ve Ranis, 1961) ayrışmalarına rağmen toplumsal seviyedeki çıkar çatışmaları ve kaynak dağılımındaki dengesizlikleri temel alan makroanalitik gelenek (Zolberg, 1981), göçün nedenleri ve sonuçlarına dair farklı soruları merkeze oturtuyor.

Göçe dair, makroanalitik gelenek Türkiye bağlamında daha ön açıcı. Örneğin, sermaye birikim sürecinin, kent sanayisinde yoğunlaştığı ve ulusal piyasaların korunduğu dönemle, birikim sürecinin 19. yüzyıl Ege Bölgesi'nde denendiği gibi plantasyonlar suretiyle kurulduğu (Kasaba, 1986) dönemdeki göç dinamikleri birbirinden farklı. İki dönem de, sermaye birikiminin farklı koşulları içinde şekillenmiş. Bu nedenle, göç pratikleri birbirinden farklılaşmış. Mikroanalitik göç kuramlarının kişiye vurgu yapan kurgularının bu farklılıkları tat-

min edici şekilde izah ettiğini söylemek güç.

Diğer taraftan, birikimin koşullarına bağlı olarak, aktörler farklı mekân stratejileri geliştirirler. Göç akımları, bu farklı mekân stratejilerinin çatışması sonucu ortaya çıkıyor. Aktörlerin, kâr-zarar hesaplarının parametreleri de, bu yapısal etkenin çizdiği sınırlar içinde belirlenir. Örneğin 18. yüzyılda İngiltere'de feodallerin toprak çevirme hareketiyle başlayan kırdan kente göç, 20. yüzyılda yeni bağımsızlığını kazanmış coğrafyalardaki içgöçten niteliksel olarak farklı. Yani sermaye birikiminin koşullarına bağlı olarak, akış yönleri benzer bile olsa, göçmenin motivasyonu, gidilen yerdeki koşullar, göçün kaç aşamada tamamlanacağı ve göçün süresi gibi değişkenlerce belirlenen farklı göç formları ortaya çıkıyor. Makro-analitik göç kuramları bu bağlamda yetersiz kalıyorlar.

Bu nedenle, göç kuramlarını, mevcut konjonktür içinde kullanmak bir zorunluluk. Örneğin, Lewis'in ve Fei ve Ranis'in modelleri (bundan sonra, 'Lewis-Fei-Ranis modeli'), ulusal seviyede sanayinin örgütlenişi üzerinden, kır-kent ikiliğini merkeze oturtur ve ithal ikameci dönemin sınaî yoğunlaşmasını kapitalist birikim rejiminin[2] olmazsa olmaz bir koşulu olarak ele alır. Bu nedenle, bu yaklaşım, ihraç temelli büyüme/postfordist dönemin yeni sanayi konfigürasyonuna yönelik esnek öngörülerde bulunmaktan uzak. Benzer şekilde, Todaro'nun modeli, 'beklenti' kavramını, göç kararının alınması bağlamında kuramsallaştırmış olsa da, formel istihdamın günümüz kentlerinde önemini yitirmesi ve çevre ülkelere dayatılan tarım politikalarının kırdan kente tümüyle 'itme' faktörünün hâkim olduğu göç dalgalarına neden olması ile kır-kent dinamiklerini açıklamakta zorlanmakta. Bu tip eleştirilerden hareketle, yazıda makroanalitik yaklaşımı korumakla birlikte, verili bir üretim ilişkileri konfigürasyonunu da bağımsız bir değişken olarak ele almaktan kaçınacağım.

Bu açıdan bakıldığında, ithal ikameci/fordist birikim rejiminde, sanayinin birkaç kentte yarattığı sermaye yoğunlaşması (yani 'çekme' faktörlerinin güçlenmesi) (İncesulu, 1981)[3] ve tarımın makineleşmesi ('itme' faktörlerinin güçlenmesi) (Köymen, 1999), sanayileşen kentlerde kır-kent göçünü motive eden istihdama ve sonrasında nüfus yoğunlaşmasına neden oldu. Yani 'evrensel' bir sanayileşmeden ziyade, ithal ikameci/fordist birikim rejiminin hem kırda hem

2 1945 sonrası dönem için, Fransız Düzenleme Okulu'na referansla sermaye birikiminin dönemsel ve ayırt edici karakteristiklerini vurgulayan 'birikim rejimi' kavramını kullandım. Birikim rejiminin Düzenleme Okulu tarafından tarifi için bkz. Aglietta, 1979.

3 İncesulu'nun iddiası, Türkiye'de ithal ikameci dönemde gerçekleşen göçü, Harris-Todaro modelinin değil, Lewis-Fei-Ranis (L-F-R) modelinin daha iyi betimlediğidir. Buna göre, göçmenlerin beklentilerinden ziyade, kır-kent arasında marjinal üretkenlik farkları ve bunun dolaylı sonucu olan ücret farkları, ithal ikameci/fordist dönemdeki kır-kent göçünün temel dinamiğini oluşturmaktadır. İki model arasında bir tercih yapma yükümlülüğü içine girmeden ve L-F-R'nin yukarıda bahsedilen kısıtlarını teslim ederek, İncesulu'nun çıkarımı, yapısal nedenlerin (sermaye yoğunlaşması), (Todaro'nun eksik bilgiye sahip, rasyonel bireyinin en gerçekçi beklentileri oluşturmak üzere dayandığı) kültürel nedenlere (yani kentin kültürel anlamda çekiciliğine, diğer bir deyişle "taşı toprağı altın" zihniyetine) kıyasla daha açıklayıcı olduğu sonucunu desteklemek için kullanılabilir.

kentlerde yarattığı yeni sermaye yoğunlaşmasına özgü göç formlarından bahsetmek daha açıklayıcı olacak. Zaten bu nedenle, Lewis-Fei-Ranis modelinin öngördüğünün aksine göç tek yönlü şekilde kırdan kente doğru gerçekleşmedi. 1960-1965 arası göçün önemli kısmını, kırdan kente göç açıklarken, 1965-1970 arasında kırsaldan kırsala göç önem kazandı. 1970 sonrası ise, Türkiye'de içgöçü artan oranlarda kentten kente göç açıklar (İçduygu ve Sirkeci, 1999).

Örneğin, İstanbul için göç, ancak beşte birini kırsaldan gelenlerin oluşturduğu, gelir dağılımının bozulduğu oranda sadece eski değil yeni yerliler için de rahatsızlık veren bir süreç. İstanbul içi göç hayli önemli hale geldi ve ilçelerinin nüfus kompozisyonlarını değiştirebilecek oranda arttı (Özbay, 1999). İstanbul içi göçün, kentsel dönüşüm bağlamında neden olabileceği etki, ithal ikameci/fordist birikim rejimindeki kır kökenli göçün yarattığı etkiden hayli farklı olabilir:

> İzlenimsel göç ve nüfus tahminleri yapanlar, göç edenlerin kentin varoşlarında yaşadıklarını vurgularken, belki de haklı olarak yeni göç edeni eskiden ayırmazlar, yani il içi taşınmayı da göçün bir parçası olarak gözlerler; ancak, göçle gelenler arasındaki statü farklılaşması üzerinde durmazlar, statü farklılaşmasının yer seçimini, il içinde taşınma ya da taşınmama kararlarını etkilediğini görmezlikten gelirler. Bunun yarattığı temel sorun, göç edeni "köylü", "yoksul", "marjinal", "yerli" nüfusu ise "kentli", "varlıklı" varsaymaktır. Bu ele alış, kentin yarattığı yoksullaşmaya, marjinalleşmeye ve buna bağlı olarak ortaya çıkan nüfus hareketlerine duyarlı olmayı engeller (Özbay, 1999).

İthal ikameci/fordist dönem sonrasında, göçün niteliğinde ve kentin istihdam yapısında değişiklikler oldu. Yani kentten kente göçün genel içgöç içerisindeki oranı arttı, kırdan kente artık geride hiçbir birikimi kalmayanlar göçmeye başladılar. Bunun yanı sıra, yerli ve göçmen emekçiler, geçmiş birikim rejiminin içinde gelişen istihdam yapısının sağladığından daha farklı pratikleri deneyimlemeye başladılar (Buğra ve Keyder, 2003).

Tüm bunlar, bir büyük dönüşüme işaret ediyor. Kır kökenli göçmenin yaşam pratiklerinin analizi, iki ideal-tipik aktörü (kentliler ve köylüler) birbirinden ayıran öğeleri ya da bu aktörlerin benzeşme sürecini incelemeyi amaçlamamalı, çünkü bu iki kategorinin birbirinden ayırt edilebilmesinin önünde birçok güçlük yatmakta. 'Kentli-köylü' ikilemini vurgulamanın getirdiği bir başka sorun ise Türkiye'deki göç sürecini, sanayileşme nedeniyle kentlerde ortaya çıkan işgücü ihtiyacının tek başına açıklayamaması.

Sanayileşme, tek başına göç sürecini açıklayamıyor, çünkü kırın kendi dinamikleri kente dair dinamikler kadar önemli. Aynı zamanda hem kırın hem de kentin dönüşümü, kapitalist üretim ilişkilerinin oluşturduğu çerçeve içerisinde biçimlendiler. Bu saptamanın konumuz açısından önemi, *modernleşme ile sanayileşme arasında kurulan doğrudan ilişkiden* kaynaklanıyor. Yani kent, ne gö-

çe motivasyon yaratma kapasitesi ile ne de göçmeni formel sektör istihdamına massetme kabiliyeti ile, hiçbir zaman o hayal edilen 'modernleştirici' güce sahip olmadı. Diğer bir deyişle, sanayileşmenin, kent sakinlerini, bir 'akkültüratif kentleşme sürecine' sokacağı düşünülüyorduysa, öyle bir sanayileşme zaten hiç olmadı. Aynı şekilde, sürekli istihdam yaratan bir sanayileşme olsaydı bile, düşlenen 'kentlileşme' yine de gerçekleşmeyecekti, çünkü ortada kuramsallaştırılan hatta romantize edilen 'köylüler' yoktu.[4]

Göçmen ve kentlileşme: Orta sınıfa özenme mi, para ekonomisine adaptasyon mu?

Bu açıdan bakıldığında, evet, kır kökenli göçmenler, bir adaptasyon süreci yaşadı, ancak bu adaptasyon kente ve kentlinin değerlerine değil, ilk defa bu yoğunlukta karşılaştığı para ekonomisi ve ücretli emek ilişkisine yönelik oldu. Bu noktada, orta sınıfın neredeyse megalomaniye varan benmerkezci yaklaşımını yakalamak çok zor değil: orta sınıf kökenli sosyal düşünür, kırsal kökenli göçmenin her yeni geliştirdiği pratiği kentli orta sınıfa öykünerek gerçekleştirdiğine inanır. Bu nedenle, kentlileşme, orta sınıf değer ve yaşam pratiklerinin özümsenmesi olarak algılandı. Bu sınıfsal kısıttan kendimizi kurtarabilirsek, gecekondulaşma sürecinde *iki kentli aktör* olduğunu görebiliriz.

Birincisi, ithal ikameci/fordist dönemdeki sermaye yoğunlaşmasıyla birkaç kentte ortaya çıkan sanayinin yarattığı istihdama doğru, tarımın mekanizasyonu ile kırdan ya da göreli olarak küçülen kendi kentinden itilen emekçi kesim. Bu aktör, birikim rejiminin gerektirdiği ulusal piyasanın yaratılması için ihtiyaç duyulan artı değeri üretecekti. Bu sömürüye karşılık aldığı ödül ise, sanayide istihdam olduysa aldığı artan ücretler ve gecekondu yapabildiyse de kent rantına erişim olacaktı. İkinci aktör ise, birinci aktörün kentsel dönüşüm içerisindeki rolünü ötekileştiren ya da yok sayan ve kendini kentsel dönüşüm üzerinde yegâne hâkim sayan orta sınıf.

Gecekondu işte bu noktada bir önceki birikim rejiminin içinden çıkan kurumlardan biridir ve tam anlamıyla kentlidir. Diğer birçok coğrafyada olduğu gibi, gecekondunun ithal ikameci/fordist birikim rejimi içerisinde bir 'kurum' olarak tariflenmesi, üretim ilişkileri içerisinde iki farklı rol üstlenmesinden kaynaklanıyor: birincisi, gecekondu, enformelliği ölçüsünde, sanayii kesimine dolaylı bir sübvansiyon rolünü üstlendi. Yani her ne kadar gecekondudan bir sorun olarak bahsedilse de, gecekondunun dönemin birikim rejimi için bir çözüm olduğu 1960'lardan beri üstü örtülü şekilde kabullenildi (Tekeli, 1996). İkinci-

4 Eğer L-F-R modeli, göçün bir kısmını açıklıyorsa, Todaro'nun bu modele yönelttiği eleştiriyi hatırlamak gerekiyor: L-F-R modeline göre, kentte sermaye yoğunlaşmasının istihdamı artırmasının birinci önkoşulu, kapitalistin artıdeğerini tekrar ve tümüyle yatırıma geri döndürmesidir. İkinci önkoşul ise, yatırımın teknoloji ağırlıklı olmaması ve istihdamı göreli olarak azaltmamasıdır. Türkiye'de bu iki önkoşul da sağlanmamıştır (Barkey, 1990).

si ise, gecekondunun yeni kentlileri sermaye birikimi sürecine iki koldan bağlaması idi: gecekondusunu hukukileştirme umudu üzerinden, devletle yarı patronaj yarı gerilime dayalı bir ilişki kuran gecekondulu için, sermaye birikiminden kendisinin de bir pay alabileceği umudu, sistemi meşru görmesine yol açıyordu (Karpat, 1976).

Biraz daha kabaca formüle edilirse, birikim rejimi bir mekânı üretirken, o ürettiği mekân da, birikim rejiminin yeniden üretiminde önemli bir rol oynadı. Bu iki etmenin yanında, göçmenin gecekondulu olarak damgalanması aslında, kentsel dönüşüm üzerindeki hegemonyasından vazgeçmek istemeyen orta sınıfın uyguladığı sembolik şiddetin bir parçası idi: modernleşme kuramı, göçmenin diğer tüm nitelikleri gözardı edilerek sadece 'gecekondulu' olarak nitelendirilmesini meşru kıldı. Diğer taraftan, gecekondu sakini için, modernleşme söylemi, bir safsatadan ibaretti. Yani kullanılan jargonu baş üstü oturtursak kır kökenli göçmenin maksadının, kentlileri taklit etmek olmadığını görürüz. Göçmenler, sembolik şiddeti asgariye indiren, aynı zamanda, kendi dikey hareketliliğine yardımcı olacak (ya da en azından köstek olmayacak) bir ara yol bulmaya çalıştılar. Orta sınıfın, kendi dikey hareketliliğini engelleyebilecek hiçbir sembolik baskısı göçmen üzerinde etkili olmadı. Bu sayede, göçmenin kendisinin karar verdiği bir seçme süreci sonucunda, üzerindeki sembolik baskıyı asgariye indiren (ama asla sıfırlamayan), birçok açıdan para ekonomisi ve ücretli emeğe entegrasyonunu kolaylaştıracak ve potansiyel dikey hareketliliğine yardımcı bir kimlik oluşturdu.

Gecekondular yıkılırken: Varoşun yükselişi

Bu noktada, apartmanlaşma her iki amaca da (para ekonomisine entegrasyon ve dikey hareketlilik) hizmet eden bir projeyi simgeliyor, çünkü apartmanlaşma uzun zaman boyunca göçmenin sınıfsal kimliğinden kaynaklanan dezavantajlarını gideren bir statü aracı olarak algılandı. Bunun ötesinde, aynı apartmanlaşma süreci, göçmenin hem emekçi konumundan rantçı konumuna geçmesini hem de statüsünü kendisine söz verildiği üzere ilk defa 'kentlilerin' seviyesine yükseltmesini sağlayacak bir fırsat olarak ortaya çıktı.[5] Bu nedenle, göçmenin gecekondusunu apartmana çevirerek, kent rantına erişmek için kullanması kentli bir projedir.

Fakat ithal ikameci/fordist birikim rejiminin en hırslı ve başarılı göçmenine yıllardır verilen söz tutulmadı. Evet, rantçı konumuna, başarısız göçmenlerinin sırtına basarak yükselmişti,[6] ama elindeki apartman, sosyal statüsünde bir değ-

5 Yani Ayata ve Güneş-Ayata'nın yaklaşımının aksine, 'bir alttaki grubun/bir üsttekini örnek alması'ndan ziyade, bir alttaki grubun üstteki ile olan mücadelesinden bahsetmek daha doğru olacak.

6 Bu olguyu, Işık ve Pınarcıoğlu 2001'de yayımladıkları çalışmalarında 'Nöbetleşe Yoksulluk' olarak kavramsallaştırdılar.

şikliğe yol açmamıştı. Bu noktada, ilginç bir kavramın yükselişine şahitlik ediyoruz: *varoş*. Yıllar boyunca, kentli emekçilerin mesken tuttuğu mimari formun genel adı, bireysel konut formuna verilen ad ile çakışıyordu. Yani gecekondu, bir semti değil, bireysel konutu simgeliyordu. *Bireysel konuta referans, bir yönüyle bireysel seviyede dikey hareketliliğin mümkünatının dil seviyesinde onanması idi.* Fakat 'varoş', belli bir konut formunu hatta belki de bir yeri dahi simgelemez, bir kültürel kalıbı anlatır[7] (White, 1994). Tam da konut formu bağlamında, orta sınıfın deneyimlediği pratiklere erişmişken, birdenbire yazın, kentte geçirdiği bunca yıla rağmen kır kökenli göçmeni, 'varoşlu' kalıbına sokuverdi. Bu sayede, sembolik şiddetin biçimi ciddi anlamda değişti ve çok daha evrensel bir hal aldı. Şimdi de, göçmen ailelerin fertlerinin üzerlerindeki 'varoşlu' damgasını silmeleri gerekmekte.[8]

'Varoşlaşma' ile birlikte, mimari analiz için elimizde eskiden olduğu kadar net ayırımlarla belirlenmiş apartman-gecekondu gibi kategoriler artık yok. Bu açıdan bakıldığında, bugün kentsel dönüşümü anlamak için mimari analizin üstlenmesi gereken rolün yeniden tartışılması gerekiyor.

II. Mevcut konjonktürde mimari analizin rolüne dair: Apartmanlaşmaya dair veri ve üç soru

Geçmiş birikim rejimi, gecekonduyu yarattı ve bu mekân, 1970'lerden itibaren apartmanlaşma süreci tarafından devralındı. Bu mekân-birikim rejimi ilişkisi, kendini en açık şekilde kentli emekçilerin ayakta kalma mücadelesi içerisinde gösterdi. Kent mekânı dönüşürken, mekân kullanımı da, aile, komşuluk, hemşehrilik gibi devinim halindeki toplumsal şebekelerin niteliklerine göre değişiyor olabilir.

Bu değişimin özelliklerini anlayabilmek için gecekondulardan evrilen apartmanları kullanan emekçi sınıfın, bu mekânı kullanma açısından orta sınıftan nasıl farklılaştığı cevaplanması gereken bir soru olarak ortada duruyor. Bir mekân olarak apartmanın kurulmasının tarihî koşulları ise ikinci önemli soru olarak karşımızda. Bir üçüncü soru ise, mekânın kurulması ve apartman sakinin bu mekânla ilişkisinde ortaya çıkan 'mekânın yeniden üretimi' sorunsalı. Bu sorulara doyurucu cevaplar verilebildiği ölçüde, Türkiye'deki apartmanlaşmayla eşgüdümlü ortaya çıkan koşulların tahliline dair sağlam bir kuramsal çerçeve oluşturmak mümkün olabilir. Bu çerçeve de, kentsel dönüşüm ve göç ilişkisine dair mevcut konjonktürü anlamamıza yardımcı olacaktır.

---

7 Varoş, Macarca'da kent surlarının dışındaki semt anlamına gelmekte. Daha sonraları, kentin tüm dış semtleri bu kavramla ifade edilmeye başlanmış (Erman, 2001). Türkçe'deki anlam kayması gayet çarpıcı.

8 Elbette ruhsatsız yapılaşmaya dair, halkçı retoriğin ortadan kalkması da cabası (Keyder, 1999).

Birinci soru: Mekânın kullanımı

Kentlerde işsizlik mevcut birikim rejimi içerisinde arttı. Formel istihdamın ve inşaat işlerinin öneminin azalması, işsizliğin önemli nedenlerinden biri. Sosyal güvenlik ağının içinde olma oranı düştü (Şenses, 2001). Gecekondu niteliğini koruyan konutlarda, kiracılık arttı. Öte taraftan, memleketten erzak gelmemeye başladı. Yani istihdam, barınma ve refah devleti kazanımları bağlamında, birçok avantaj yitirildi. Bu koşullar içindeki kent emekçisi, işyerine yakın oturmak zorundadır. Apartmanda oturuyorsa, beklenebileceğinin aksine akrabaları ile aynı dairede birlikte oturma ihtimali gecekonduya göre daha fazla olacaktır. Bu nedenle, apartmanlaşma, eski gecekondu sakinleri için, meskende kişi başına düşen alanda bir artışa tekabül etmez (Şenyapılı, 1996).

Kiracıların, ev sahiplerine kıyasla tüketim ve tasarruf anlayışları farklıdır (Dursun, 1995). Emekçi sınıfın kiracıları, orta sınıfa göre daha küçük evlerde oturmaya razıdırlar (İmamoğlu ve İmamoğlu, 1996). Konut seçiminde, komşuluk önemli bir tercih sebebidir. Aile fertlerinin sayısının artışına bağlı olarak bu etmen daha da yaşamsal hale gelir. Akrabalar ile konut içinde, aile dışından kişilerle ise kamusal mekanlarda iletişim sağlanır. Özellikle gecekondu niteliğindeki konutların sakinleri için, orta sınıfın aksine, komşuluk ilişkilerinin derinliği, mesafeden etkilenir. Yakın olmak, komşuluk ilişkisini sıkılaştırır (Ayata ve Güneş-Ayata, 1996).

Komşuluk ilişkisinin kurulma biçiminde, konutun mekânsal yapısının etkisi sınıfsal farklara göre daha az açıklayıcı: örneğin toplu konutlardaki alt sosyo-ekonomik düzeydeki (SED)[9] ailelerin birbirleriyle olan komşuluk ilişkileri hem görüşme sayısı açısından daha sık hem de paylaşım bağlamında orta sınıf ailelerin yoğunlaştığı toplu konutlardan daha yoğun. Fakat orta SED ailelerine kıyasla daha yoğun komşuluk ilişkileri kurmalarına karşın, alt SED aileleri toplu konutlarda daha fazla yalnızlık hissederler (İmamoğlu ve İmamoğlu, 1996).

Nitekim kendi sınıfdaşları ile birlikte olduğu durumlarda, apartmanlardaki komşuluk ilişkilerinin gelişimi olumludur. Örneğin, apartman temizlikleri ortak yapılır. Apartman yaşantısı daha çok 'büyük ev' tarzı bir yaşantıya dönüştürülür (Şenyapılı, 1996). Adı tam konamamış, geniş aile ile çekirdek aile karışımı bir hane yapısı gözlemlenir (Dursun, 1995). Apartman yaşantısı içerisinde, kolektifliği sağlama yönündeki çabaların benzeri istihdam sürecinde de gözlemlenebilir. Özellikle kadınların, eşlerininkine paralel ilişki ağları vardır ki en önemli ikisi kendi akrabalık ağı ve komşularıdır. Öyle ki 'koca', alt SED kadını için, dara düşüldüğünde yardım istenecek ilk kişi olmayacaktır. Zaten akrabalık ilişkilerinin yoğunluğu da zamanla azalmamıştır (Ayata ve Güneş-Ayata,

9 Referans verdiğim araştırmalara sadık kalma adına ve kavramsal kaymayı engellemek amacıyla, yazının bu kısmında, üretim ilişkileri içerisinde belirlenen 'sosyal sınıf' ilişkisi ile bireylerin pozisyonları bağlamında önemli ölçüde örtüştüğünü savlayarak 'sosyo-ekonomik düzey' (SED) kavramını kullanıyorum.

1996), ama güç ilişkilerinin dominasyona dönüştüğü bir form haline gelmiştir (Erder, 1995). O nedenle, özellikle alt SED kadınları için mekânsal yakınlığa duyarlı olan komşuluk ilişkilerinin göreli önem kazandığı savı öne sürülebilir.

Orta sınıfın, konut ve üretmek istediği mekâna dair tutumuna dair de birkaç şey söylenebilir: öncelikle, orta sınıf aileler için, tüm diğer önceliklerinden ayrı tutulmak üzere, sınıfsal denge etmeni, konut yeri seçiminde belirleyicidir ve komşuluk önemli bir etmen değildir (Ayata ve Güneş-Ayata, 1996). Kentli emekçilere kıyasla daha yüzeysel komşuluk ilişkileri kurar, akrabalık ilişkileri de daha az yoğundur. Nitekim eşler arası ilişkiler daha sıkıdır (İmamoğlu ve İmamoğlu, 1996). Yani orta sınıf mensupları birbirine yakın olmak isterler ama sınıfdaşlarıyla ilişki kurmak istemezler.

Bu iki farklı sınıfın mensupları birarada yaşasalar, sonuç neye benzerdi? Elimizde, gecekondu önleme bölgeleri ile ilgili araştırmalar var. Bu bölgelerden Ankara Dikmen Vadisi projesi, bu tip projelerin orta sınıfın ilgisine mazhar olduğu için değerlenenlerinden bir tanesi: sınıfsal farkın tüm yansımalarını bulabileceğimiz (eğitim, hane halkı sayısı, gelir farkı v.b.) iki farklı grubun yaşadıkları gerilimleri Pınar Çevik'in yüksek lisans tezinde bulabilmek mümkün. "Haksahiplerinin" (yani eski gecekondu sakinleri) hane başına düşen ortalama fert sayısı 4.06 ile, apartman dairelerini satın alan "yeni gelenlerin"[10] ortalaması olan 3.09'u aşmasına rağmen, İmamoğlu ve İmamoğlu'nun yukarıda bahsedilen bulguları ile uyumlu ama kendi içinde çelişkili şekilde, yeni gelenler konutlarının alanından şikayetçiyken, haksahipleri durumdan memnun gözükmektedirler. Haksahipleri bahçe ister, yeni gelenler ise konutun büyük olmasını. Yeni gelenler özellikle 'çevre'den şikayetçidir. Bu tutuma uyumlu bir bulgu, hem haksahipleri hem yeni gelenler için en büyük sorun kaynağının 'komşuluk' olmasıdır.[11] Haksahipleri aidatları ödeyememektedirler, bir türlü 'yeni gelenlerin' yaşam biçimine adapte olamamaktadırlar. Çevik'in anlatımıyla:

> Kullanıcı karakterinin değişmesinde anketlerden çıkan bir başka sonuç bu değişim sonucunda biraraya gelen farklı karakterdeki kullanıcıların birbirlerinden duydukları rahatsızlıktır ...Yeni gelenlerin belirttiği rahatsızlık komşularının hâlâ gecekondu alanlarında sürdürdükleri yaşam şekillerini burada da devam ettirmeye çalışmalarından kaynaklanmaktadır. Gecekonducuların eskiden yaşadıkları konutlarının bahçelerinde yaptıkları gibi *halı yıkama, yün dövmeleri, apartman bahçelerinde toplanarak görüşmeleri* gibi yeni gelenlerin alışık olmadıkları durumlarla karsılaştıkları belirtilmiştir. Ayrıca tüm uyarılara rağmen yangın merdivenlerinin "...yangın oldu da bo-

10 'Haksahibi' ve 'yeni gelenler' kavramlarını Pınar Çevik kullanmaktadır.

11 Tabii oranlar birbirini tutmaz: haksahiplerinin yüzde 77'si 'sorun yok' derken, yüzde 12,9 ile en büyük sorunu 'komşular' olarak göstermişlerdir. Diğer taraftan, yeni gelenler, haksahiplerinden oransal olarak dört kat daha sıklıkla yani yüzde 51,5 ile en büyük sorun olarak 'komşular'ı göstermişlerdir. Yine İmamoğlu ve İmamoğlu'nun bulgularından birinin, orta sınıfın komşulardan en az rahatsız olan grup olduğunu hatırlarsak, sınıfsal farkların kentsel doku üzerindeki etkisine dair daha net bir fikir edinebiliriz.

> şaltmadık mı?..." şeklindeki düşüncelerle balkon gibi kullanıldığı yeni gelenlerin şikayet ettikleri durumlardan biridir. Apartman sakinlerinin biraraya gelerek ortak karar almaları her iki grubun da birbirine bakış açıları nedeniyle pek mümkün olmamaktadır. Burada anlatılanların amacı bir genelleme yaparak gecekondu sahiplerini küçültmek değildir. Ancak, neredeyse 9 yıldır bu alanlarda yaşayanların hepsinin olmasa da bir kısmının bu tavırlarını sürdürüyor olmaları sadece *çağdaş konut* ve çevre sunma ile *çağdaşlık seviyesinin* yakalanamayacağının kanıtıdır (Çevik, 2002; vurgular eklendi).

İbret verici bu deneyimden yazı adına iki sonuç çıkarmak mümkün. Birincisi, sınıfsal ayrışmaların, kentsel dokuyu belirleyen mekânların üretimi aşamasında (konut değerlendirmelerine bakarsak) belki de en önemli güdü olduğu. Bu nedenle, kentsel dönüşüm sürecine bu ayrışmadan bağımsız bakmak imkânsız. Emekçi sınıftan insanlarla paylaşılan bir mekânı, en yüksek konut kalitesi bile orta sınıf için çekici hale getiremiyor.

İkinci çıkarın ise, apartmanın yegâne bir kullanımının olmadığı gerçeği: orta sınıfa mensup 'yeni gelenler' bahçeyi bir kamusal alana çeviren, 'haksahiplerini' şaşkın gözlerle izlediklerini, Çevik'e iletmekteler. İşin ironik kısmı ise, ne yeni gelenlerin ne de Çevik'in apartman mekânının alternatif kullanımlarını onamıyor olmaları. Apartman tasarımı zaten orta sınıf çekirdek aile değerlerini ve bu değerlerden türeyen pratikleri ön plana çıkartıyor. Yeni gelenler, bunun ötesinde *yeni gelmelerine rağmen* apartmanda 'olması gereken yaşantıyı' hak sahiplerine dayatmışlar. Yani apartmanın varlığı bir hayat tarzını, belli pratikleri gerektiriyor. Binada yeni ya da eski olmak bu gerçeği değiştirmemektedir. Çevik, açıkça şaşkınlığını ifade ederek haksahibinin dokuz yıllık süreç sonunda, apartman yaşantısına neden uyum sağlayamadığını sormakta: yeni gelenlerin, hak sahiplerine uyum sağlamasına yönelik bir beklenti ise tahayyül dışı bir olasılık.

Yani bir yönüyle, apartman mimarisi içinde gelişen ilişkilerin, dokuz yıl içerisinde eski gecekondu sakinine bazı davranış kalıplarını benimsetmesi, Hülya Turgut'un 'akültüratif kentleşme' tezine paralel şekilde, güçlü bir beklenti. Bu beklentinin gerçekleşmemesi iki etmenle alakalı. Birincisi, kentli emekçi, kendi kültürel formunu sadece gerektiği kadar değiştirmek istiyor. Yani 'modern kültürel kalıpları'[12] ancak gerektiği kadarı ile alıyor.

İkinci etmen ise 'çağdaşlaşma'dan (ya da modernleşmeden) anlaşılanın sadece bir 'olma hali' değil, aynı zamanda bir 'olma performansı' olması. Diğer bir deyişle, modernleşme, birçok pratiği neredeyse bir din gibi yasaklamakta. Bu pratiklerin bazıları ritüel niteliğinde olduğu için, emekçinin ayakta kalma mücadelesini olumlu ya da olumsuz etkilemiyor. Örneğin, masada yemek yeme pratiğinin yaygınlaşması ile kentte geçirilen zamandan çok barınılan konutun büyüklüğü arasında ilişki var (Demirarslan, 1997). Yani bu tip pratiklerin

12 Kaldı ki bu kalıpların birçoğu da başka coğrafyaların yerel kültürünün evrensel bir 'modern kültür' olarak lanse edilmesinden başka bir şey değil.

kabullenilmesinde koşullar uygun olduğu müddetçe büyük sorunlar çıkmıyor. Fakat modernleşme adına dayatılan diğer birçok pratik, kentli emekçi için vazgeçilemeyecek kadar önemli ilişki ağlarıyla bağlantısını zayıflatıyor. Modernleşme adına 'yasaklanan' pratiklerin birçoğu da benzer şekilde, bu ilişki ağlarının yeniden üretiminde önemli işlevler üstleniyorlar. Modernleşmenin bir ürünü olarak görülen apartmanlar, fiziki kuruluşları itibariyle modernleşmenin gereği olarak addedilen pratikleri dayatırken, kentli emekçinin içinde bulunduğu ilişki ağlarına katılımı için gerekli diğer bazı pratikleri de kısıtlıyor. Bu da bizi, kentli emekçinin yaşadığı konutun mimari özellikleri ve kendi ayakta kalma stratejisi arasında bir uzlaşmazlık olduğu sonucuna ulaştırır.

Diğer taraftan, emekçinin ayakta kalma stratejisi içinde mekânı yaratıcı şekilde kullanabilmesi kilit bir rol oynuyor. Farklı sınıftan ailelerin birarada yaşaması düşük ihtimal olduğu için (Şenyapılı, 1996) yeni dönemin kent emekçilerinin, apartmanın yarattığı kısıtlara karşı kolektif mekânsal karşı stratejileri geliştirmeleri mümkün. Bu mekân stratejilerine dair bir iki çıkarım yapmadan önce, gecekondudan evrilen apartmanların ortaya çıkma biçimlerini bir ikinci soru olarak irdelemek gerekmekte.

İkinci soru: Mekânın üretimi; gecekondudan apartmana

1995 Metropoliten Alan Alt Bölge Nazım Plan Raporu'na göre sadece İstanbul'daki gecekondular toplam konut stokunun yüzde 49'unu, düzensiz yapılaşma olarak tanımlanan gecekondudan evrilmiş apartmanlar ise yüzde 22'sini oluşturuyordu. Bu oranların, düzensiz yapılaşma lehine değiştiği açık. Yani 1995 yılında sadece düzensiz yapılaşma bile İstanbul'daki düzenli yapıların ve toplu konutun toplam konut stoku içindeki payından büyük bir pay tutuyordu.

Nispeten mevcut birikim rejiminin erken dönemlerinde yapılmış bir araştırma sırasında, Durmuş Topçu, İstanbul Kağıthane'de 35 apartmanlık örneklemi nin kendisinde uyandırdığı izlenimleri şöyle özetliyor:

> ...Ve alelacele bir proje hazırlattıran konut sahipleri binalarını yapmaya başladılar. Hatta binaların büyük çoğunluğu için yapıma başlandıktan sonra, imar durumu ve inşaat izni için belediyeye başvurulmuştur. Konut sahiplerinin büyük çoğunluğu uygulamanın değişebileceğini düşünerek hemen ruhsat almak istemişler, bu nedenle projeyi önemsememişlerdir. Bu düşünceyle mümkün olan en düşük ücretle yaptırılmak istenilen projeler, bölgede genellikle imza yetkisi olmayan teknikerler, mimarlık-mühendislik öğrencileri ve kamu görevi yüklenmiş olan mimar, mühendis veya teknikerler tarafından gayet ucuz şekilde seri üretime tâbi tutulmuşlardır. Aldıkları proje ücreti çok düşük olduğundan proje müellifleri bir kere bile yerine gidip inşaatı kontrol etmemişlerdir. Bunun sonucu olarak, kullanıcı ve kalfalar binaları istedikleri gibi inşa etmişlerdir (Topçu, 1985).

Topçu'nun bu izlenimi kendi örnekleminin sadece yüzde 34'ü için geçerli gözüküyor, çünkü geri kalan yüzde 66 zaten ya hiç proje çizdirmemiş (toplam sayı içinde yüzde 49) ya da belli bir cevap vermemiş! Proje çizdirdiğini söyleyen yüzde 34'ün de sadece yüzde 18'i projeye sadık kalmış. Bu durumda, Kağıthane özelinde, apartmanların çoğunun dizaynı, usta ve arsa sahiplerinin ürünüdür denilebilir. Elbette, Topçu'nun şikâyet ettiği gibi, kiracıların tasarım üzerinde söz sahibi olmaması gerçeğin diğer yüzü. Fakat genel mimari form açısından karışık bir tablo ile karşılaştığımız da açık. İlk olarak, mimari form bağlamında öğrendiği kalıpları, teorik bilgisinin zayıflığı nedeniyle çok fazla esnetemeyecek ustanın tutumu önem arz ediyor. Tansı Şenyapılı, ustaların (ya da yapsatçı) deneyimlediği 'örgütlerden kopukluk ve akraba-tanıdık iç çevresine, azalacağı yerde artan bir sığınma, çeşitli kent mekânlarında giderek artan bir güvensizliğin türevi olabilir mi' sorusunu soruyor (1996). Yani usta arsa sahibi ile uzlaşmaya açık. Diğer taraftan, arsa sahibi, kirayı düşündüğü ölçüde, inşa edilecek apartmanı, herhalde kendisi için de bir barınak olarak görmekte idi.[13] Bu nedenle, tasarım üzerindeki oynamaların ölçeği kafalarda soru işareti yaratıyor. Bu sorunun, incelediğim tezlerde sorulmaması, sorunun ilginçliğini artırıyor.

Yukarıda sıkça referans verdiğim Şenyapılı'nın araştırması, örneklemi Ankara, Gaziantep, İstanbul ve İzmir'deki 68 mahallede yaşayan 2858 denekten oluşan anket, gecekondudan evrilen apartmanların yüzde 59'unun kimi zaman işçi tutarak yardım alması ile arsayı kontrolü altında tutan aile tarafından yapıldığını ortaya koyuyor. Örneklemin yüzde 28'si ise müteahhit ya da taşerona başvuruyor. Bu yüzde 28'lik oranın içinde kalan deneklerin yüzde 71'i de inşaatı 'rahat anlaştıkları taşeron'a vermişler. Yani işin taşerona havale edilmesi, kullanıcı/apartman sahibinin tasarım üzerindeki etkisini sıfırlamıyor. Zaten deneklerin kontrolü altında inşası tamamlanmış binaların da sadece yüzde 54'ünün projesi var ki bu projelerin de sadece yarısı (yani toplam oran içinde yüzde 27) bir mimar ya da mühendis tarafından çizilmiş. Projelerin yüzde 14'ü ise bizzat arsa sahibinin düşünsel emeğinin bir ürünü.

Elbette kat sayısı arttıkça, arsa sahibinin etkisinin azaldığı ve usta ve/veya yapsatçının projeye katılımının arttığı erken dönemler için söylenebilir. Fakat bu, profesyonel tasarımcının etkisinin arttığı anlamına da gelmemekte. Celalletin Ünsal'in 1985'te genellikle üst kesime hitap ettiğini söyleyen 50 yapsatçıyla yaptığı görüşmelerden, profesyonel tasarımcının rolünün, inşaat pratikleri içinde azaldığını izlemek mümkün: avan projede tasarımcı yüzde 82'lik bir oranda katkıda bulunurken, uygulamada bu oran yüzde 32'ye düşer. Yapsatçının avan projede yüzde 16 olan söz hakkı ise, uygulamada yüzde 62'ye çıkar (Ün-

13 Yine Şenyapılı'nın örnekleminde, daire sahiplerinin sadece yüzde 11'inin oturduğu kentte bir başka dairesi var. Her ne kadar, araştırmada apartmanları inşa edenlerin hangi oranda inşa ettikleri apartmanlarda ikamet ettiklerine dair veri olmasa da, Şenyapılı'nın apartman yönetimini 'ufak çaplı bir aile işletmesi' olarak tariflemesinden, bu oranın yüksek olduğuna dair bir izlenim ediniliyor.

sal, 1985). Yüzde 88 üst gelir grubuna hitap ettiğini söyleyen bir gruptan bu tip bir sonuç çıkıyorsa, gecekondudan evrilen apartmanların planlarına, inşaat pratiklerini kontrol eden arsa sahiplerinin müdahale ettiğini düşünmek gerçekçi gözükmeye başlıyor.

Özetlemek gerekirse, arsa sahibinin ve arsa sahibini tanıyan, onunla uyum içinde çalışan ve benzer kaygıları taşıyan usta/yapsatçı/taşeronun tasarım üzerinde bir etkisi olabilir. Bu etki, folklorik öğeler taşıyabilir ve elbette mevcut alana en fazla konut, temel istek olacaktır. Ancak bahsedildiği üzere, bu konutları arsa sahibinin de kullanacak olması ve birçok apartmanın 'aile apartmanı' (yani baba ve erkek çocukların aileleri) olarak planlanması acaba tasarım açısından ne gibi sonuçlar yaratıyor? Bunun ötesinde, apartmanlaşma neredeyse 30 yıllık bir dönüşüm. Sürecin erken dönemlerinde yapılmış çalışmalardan biri yine bir yüksek lisans tezi:

> Kent merkezine yakın bir bölgede kurulmuş olan Gültepe'ye gecekondu bölgesi demek yanıltıcı olabilir. Gerçek bir gecekondu bulmak için uzun süre aramam gerekti... Kartal Belediyesi sınırları içinde kalan Esentepe'de de gecekondu niteliğindeki binaların sayısı oldukça azalmış durumda (Görgülü, 1978).

Elbette, bu tezin, gecekondu semtlerinin sakinlerinin kentlileşme süreçlerine dair umutlu bir bakış açısını taşıyan, Karpat'ın 'The Gecekondu' kitabından sadece iki sene sonra yazılmış olması da bir ironi. Gültepe (İstanbul) ya da Esentepe'deki (İstanbul) gecekondudan evrilen apartmanların, mesela Bağcılar'da (İstanbul) bir sonraki onyılda aynı süreci geçiren apartmanlardan farkı var mıdır? Hatta aynı yerleşim yerinde, farklı onyıllar apartmanlaşmaya tasarım açısından farklar getirmiş midir? Geçen yıllar içinde kendine güveni artan gecekonducunun, apartmanlaşırken, baştan merdiveni içeri alması sık gözlenen bir durum. Ama bunun ötesinde ne tip çıkarımlar yapılabilir? Ve Görgülü'nün incelediği apartmanlar ile yakın zamanda dönüşmüş apartmanlar arasında gözlemleyeceğimiz farkları, ne şekilde açıklayacağız?[14]

Üçüncü soru: Mekânın yeniden üretimi

Apartmanlardaki mimari tasarım farklılıklarını birçok şekilde açıklamak mümkün. Fakat tasarım farklılıkları, kullanıcının pratikleri üzerinden yeni an-

14 Eskinin gecekondu semtlerinde inşa edilmiş apartmanları örneklemi içine alan birçok mimarlık tezinde gördüğüm bir ortak tutum, bu yapıların tasarımlarının ve inşaat kalitesinin neredeyse aşağılanması idi. Bu eleştirilerde elbette doğruluk payı var. Fakat sürece bir de tersinden bakarsak ne görebiliriz? Yani eğer gecekondu sakinleri, apartmanlarını kendileri inşa etmeyip, örneğin devlet desteğini bekleseler di ne olurdu? Bu soruya, 1996'da İstanbul'daki Gecekondu Önleme Bölgeleri'nde (GÖB) Bayındırlık Bakanlığı'nın yaptırdığı konutları incelediği yüksek lisans tezinde, Öznur Aras şu şekilde cevap veriyor: "kısacası pilot bölge seçilen GÖB'lerde yapılan konutlar sosyal standartların altındaki nitelikleriyle, gecekonduya alternatif olmaktan uzak kalmışlardır, devlet eliyle katlı gecekondular halini almışlardır" (Öznur, 1996).

lamlar kazanır. Bu nedenle, mimari analiz, kentsel dönüşüm ve göç ilişkisinin analizinde, mekânın yeniden üretimini üçüncü bir sorunsal olarak ortaya koymakta. Günlük faaliyetler mekânı anlamlandırır ve bu süreç hiç durmaksızın devam etmekte. Sonuçta, apartmanlaşma süreci bir önceki birikim rejiminin bir sonucuysa, ortaya çıkan mekânın, yeni birikim rejiminin kısıtları içerisinde başka şekillerde yeniden üretileceğini beklemek gerçekçi olacaktır. O zaman, gecekondulardan evrilen apartmanlarda, mekân nasıl yeniden üretilmektedir?

Değişen istihdam yapısı, hemşerilik ağlarının dönüşümü ve sosyal devletin 'varoşlar'dan elini çekmesi kentli emekçi için yaşamı güçleştiriyor. Kentli emekçinin, mekânı kendi lehine yeniden üretmesi gerekiyor ki eski ilişki ağlarını yenileriyle ikame edebilsin. Kısıtlı bilgi dağarcığımız ile 'Türk apartmanının' dayattığı 'çağdaş yaşam tarzına', aşağıda bahsedilecek diğer coğrafyalardaki türdeşlerine kıyasla daha farklı tepkiler aldığını söyleyebiliriz. Özetle, kentli emekçi, apartmanla bir mücadele içerisinde. Bu gerçeği, tasarımın yerel etkilere maruz kalması değiştirmiyor. O nedenle, bir üçüncü soru, ihtisaslaşma ve ara mekânlar bağlamında, bu mekânın nasıl yeniden üretildiği olacak.

İhtisaslaşma

İç mekânda bakılabilecek bir değişken, mekânların ihtisaslaşma düzeyleri olabilir. Yoğunluklu olarak düşük gelirlilerin ikamet ettiği İstanbul Şirinevler, Yenibosna ve Güngören'deki on beş apartman üzerine çalışan Hülya Arı, bu apartmanlardaki dairelerdeki mekânların fazlasıyla ihtisaslaşmış ve farklı işlevlere uyum sağlayamayacak şekilde tasarlandığı sonucuna ulaşıyor (Arı, 1994). Benzeri saptamalar daha genel ölçekte, toplu konutlar ve orta sınıf apartmanları için de yapılmakta (Yıldırım, 1986; Aysal-Öncüoğlu, 1996; Fehim-Kennedy, 1999). Kemal Yıldırım'ın mekânlarda eylemlerin birbirine karıştığı ve bu eğilimin, mekânların ihtisaslaşması ile bir tezat oluşturduğuna dair saptaması (1986), kentli emekçilerin iç mekân kullanımında karşılaştıkları sorunların bir kısmını açıklıyor.

Örneğin, 'salon' bir orta sınıf icadı olarak, zaten emekçi sınıf hanelerine dayatılan bir mekân idi, bu yönüyle emekçi kesimin üzerinde bir sembolik şiddet aracı haline gelmişti (Ayata ve Güneş-Ayata, 1996). Toplu konutlarda bile, salon ve oturma odasına projede ayrı yer verme oranının mesela İstanbul özelinde yüzde 10'larda kaldığı düşünülürse (Tamer, 1990), kentli emekçilerin oturduğu apartman dairelerinde ayrı bir salonu kullanımda tutmanın güçlüğü açığa çıkar.

Şimdilerde, süreç bu noktadan da uzaklaşmış gibi gözüküyor. Ayşe Buğra ve Çağlar Keyder'in çalışması, iç mekân kullanımına dair istihdam yapısını dikkate almayan bir yaklaşımın, pratikleri kavrama konusunda ne denli yetersiz kalacağını gösteriyor:

> ...İstatistik bilgilerine sahip olmamamıza rağmen, eve iş almanın çok yaygın olduğunu söyleyebiliriz. Öncelikle tekstil, konfeksiyon sektörlerinde, fakat akla gelebilecek hemen her konuda (görüştüğümüz kadınlar içinde terlik yapıştıranlar, soba borularına takılacak çamaşır kurutma tellerini monte edenler vb. vardı) eve iş verme çok yaygın ve hane gelirinin en önemli kaynağı olabiliyor. Tahminimiz "gecekondu" mahallelerinde hanelerin yarısı kadarının eve iş aldığı (Buğra ve Keyder, 2003).

Kent emekçilerinin ayakta kalma stratejisi içerisinde, ev eksenli çalışma önem kazanmakta (Lordoğlu, 1993; White, 1994; Çınar, 1994; Ansal, 1996; Balaban, 2007; Balaban ve Sarıoğlu, 2008). Bu saptamadan hareketle, iç mekân kullanımında, kentli emekçi için sorun artık Ayata ve Güneş-Ayata'nın düşündüğü gibi bir salonu kullanımda tutabilmekten ziyade, yaşam alanı ile çalışma alanını birbirinden ayırmak olabilir. Evde, günde bazen 12 saat sınaî üretim yapan kadınların, iç mekânı, sadece tüketim ve yeniden üretimin gerçekleştiği bir orta sınıf konutu gibi kullanmayacakları aşikâr.

Ara mekânların kullanımı

Apartman dairesi dışında kalan, ara mekân olarak tarifleyebileceğimiz alanların kullanımında da belli bir farklılaşma mevcut. Önal'ın 1985'te İstanbul Çağlayan'da yaptığı araştırmasında, bahçenin kat sayısı ile orantılı şekilde küçüldüğü ve en son kertede yok olduğunu görüyoruz. Bahçe, ekim ya da hayvan bakmak için artık kullanılmamakta. Ev, sokak ve bahçe arasındaki gecekonduda görülebilecek ilişki, apartmanda ortadan kalkar. Binaların birbirine yakın olması nedeniyle, geleneksel eve atfedilen kamusal-özel alan ayrışması artık mevcut değil: görsel mahremiyetin sürdürülmesi apartman yaşantısı ile güçleşmekte. Bu bağlamda da, sınıfsal farklar, apartman sakinlerinin verdiği tepkilerin niteliğini belirliyor gibi gözüküyor.

Örneğin üst-orta sınıfın mensupları için mahremiyeti sürdürme isteği ile darbe yiyen komşuluk ilişkileri, kadınları eşleri karşısında hiç olmadığı kadar güçsüz kalma riski ile karşı karşıya bıraktı. Bu sınıftan kadınlar, sokakla yeni bir ilişki kurdular ve yeni tüketim alışkanlıkları geliştirdiler. Bu nedenle, konutun bulunduğu semt ile bir dereceye kadar bir kopuşma yaşandı (Fehim-Kennedy, 1999).

Kentli emekçilerin barındığı apartmanlarda ise daha karmaşık bir durum söz konusu. 1995'te Pelin Dursun'un İstanbul, Bağcılar'da yaptığı araştırmasında da, Önal'ın araştırması ile uyumlu şekilde, artık hiçbir apartmanda bahçe gözlemlenmiyor. Bahçenin yerini, çoğunlukla hiç kullanılmayan arka alanlar almış. Sokaklarda grid doku oluştuğu ölçüde, sokağın da bir sosyalleşme alanı olarak önemi azalıyor:

> Katlı konutların giriş kapıları büyük bir konutun dış kapısı niteliğini taşır... Yarı-gecekondu örnekleri [UB: Bağcılar'daki apartmanlar kastediliyor] kentlileşme süreci-

> nin en son ürünlerinden biri konumundadır. Çok katlı gecekondulara geçişle kentlileşmenin bir kalıbı olan katlı konut kavramı bozulmuş bir şekilde mekâna yansımış, özel ve genel ayırımı yeni bir boyut kazanmıştı. Bu kalıp içinde tekrar ara zon niteliği taşıyan merdiven ön bahçe yerini almıştır (Dursun, 1995).

Dursun'un tez danışmanı Gülsüm Sağlamer, bir adım daha ileri giderek incelediği modelin, büyük bir ailenin yaşadığı büyük bir ev olarak da algılanabileceği ve geleneksel aile kalıplarının halen egemenliğini sürdürdüğü ortamlar için son derece uygun olduğunu iddia ediyor (1995). Yani iki farklı sınıfsallığın konut içi-dışı ilişkisi bağlamında da iki farklı tepki verdiği söylenebilir. Sınıfsal homojenlik sağlandığı zaman, iki farklı yaşam biçimi ortaya çıkmakta. Her iki durumda da kadınlar, müstakil konutların yoğunluklu olduğu semtlere nazaran, apartman yoğunluklu semtlerde eşlerine karşı daha dezavantajlı durumdalar. Fakat bu dezavantaja verilen tepkiler de birbirinden farklı: orta sınıf kadını, elini eteğini apartmanından çeker ya da 'gün yapmak' gibi kısıtlı aktivitelerle sosyalleşme ihtiyacını giderir (Fehim-Kennedy, 1999). Kontrollü şekilde apartmanın dayattığı izolasyona boyun eğer. Öteki taraftan, emekçi sınıf kadını, apartmanın tümünü bir haneye çevirir, bu sayede apartmanın yarattığı baskıya karşı bir taktik geliştirebilir.

III. Apartman ve günlük hayatın siyaseti

Özellikle büyük kentlerdeki apartmanlaşmayı, yarı-gecekondu ya da düzensiz yapılaşma gibi terimlerle kavramsallaştırmaya çalışmak, sürecin birçok yönünü göz ardı etmeye neden oluyor. 1990'larla artık ayyuka çıkan apartmanlaşmanın, bu kadar kısıtlı ilgi görmesi bile bir açıklama istemekte. Bu yazıda, bu tutumun büyük oranda sınıfsal kökenli olduğunu iddia ettim. Maalesef gecekondu yazını, gecekondu sakinlerinin kentli olduğunu kabullenmekte zorlanmıştı. Aynı direniş, kentli emekçilerin yoğunlaştığı semtlerin apartmanlaşması sürecine rağmen devam ediyor. Sakinleşmek ve olan bitenden ne gibi dersler çıkarılabileceğini düşünmek gerekiyor.

Türkiye'deki kentlerdeki apartmanlaşmanın kendine özgü yönlerini anlamak bu çerçeveden bakınca bir zorunluluk. Bu nedenle, bir başlangıç noktası olarak, kendilerinin modern olup olmadığı gibi bir tartışmayı yapmayan toplumlardaki apartmanlaşma deneyimlerine bakılabilir. Örneğin en ilginç apartmanlaşma süreçlerinden biri, Sovyetler Birliği'nde yaşanmıştı. Ekim Devrimi'nden sonra, kronik konut sorununa 1930'larla başlayan kentleşme süreci de eklenince kapsamlı bir konut politikası üretmek zorunlu hale geldi. Teknolojik ve fiziki kısıtlar, ABD'dekine benzer banliyö tipi bir kentleşmeyi çekici kılmaktaydı. Bunun ötesinde, bu strateji devletin üzerindeki konut üretme yükünü kullanıcıya yükleyecekti. Fakat NEP dönemi bittiğinde, bu fikir Proudhoncu 'mülk sahiplerinin

demokrasisi' kavramı ile örtüştüğü gerekçesiyle reddedildi. Toplu konut, çekirdek ailenin kendi içinde mülkiyet kavramını yeniden üretmesini engelleyebilecek bir mekânsal düzenleme olarak görüldü (DiMaio, 1974).

Fakat apartmanın iç mekân kurgusu bir tartışma konusu olmayı sürdürdü: 1930'da Merkez Komite'nin yayımladığı bir bildiride, apartmanların beslenme ve barınmanın tümüyle kolektivize edildiği, çocukların ebeveynlerinden ayrı şekilde eğitimini sürdürdüğü, öğünlerin şahsi hazırlanmasının yasaklandığı mekânlar olmasını isteyen bir grup, 'sol-kanat ifadelerinin arkasına oportünizmlerini saklayan militanlar' olarak adlandırılıyordu. Bu tip öneriler 'zararlı ve ütopik' bulunarak reddedildi. Bu şekilde, sağ kanattan gelen Proudhoncu eğilim ve sol kanattan gelen hızlı kolektivizasyon istemleri reddedilince, bir uzlaşma gibi gözüken, kendi banyosu olan fakat kolektif mutfağa dayalı apartman tasarımı rağbet gördü (DiMaio, 1974). Sonuç olarak, örneğin 1940 itibariyle bilim emekçilerine tahsis edilen dairelerde bile kendi mutfağı olan konutların oranı yüzde 15'i geçmiyordu (Sosnovy, 1952). Bu iç tasarım tartışmalarında aslında 'ölçek ekonomisi' kaygısının yattığını düşünmek bir hayli güç: apartmanlaşma kapitalist ekonomilerde spekülasyon ile suni şekilde artırılmış arsa fiyatlarının zorladığı bir çözüm. Bu nedenle, Ekim Devrimi sonrası arsa spekülasyonunun önüne büyük oranda geçilmesine rağmen, yeni rejimin apartmanlaşma yönünde tercihte bulunmasının arkasında ideolojik sebeplerin önemli bir rol oynadığını iddia edebiliriz (Block, 1954-1).

Diğer taraftan, Türkiye'de gecekondulaşma apartmanlaşmayı öncelerken, Sovyetler Birliği'nde apartmanlaşma ve bireysel konut üretimi eşzamanlı devam etmişti: 1948'de onanan 'Yurttaşların Kişisel Ev Alma ve Yapma Yasası' ile 1930'larda oportünist olarak damgalanan yaklaşımın önü açıldı. 30 yıllık kolektivizasyon çabalarına rağmen, 1950'ler itibariyle artan kişisel konutlarla birlikte Sovyet'lerdeki kolektif konut-kişisel konut oranı Büyük Britanya ile yaklaşık eşit bir seviyede, yani beşte bir oranında kalakaldı (Block, 1954-2). Kır nüfusunun kent nüfusunu büyük oranda geçmesi ve İkinci Dünya Savaşı'nın kentlerde yarattığı yıkımın konut sorununu derinleştirmesi tek katlı özel mülkiyetteki kişisel konutların devamını açıklamaya yardımcı iki faktör.

Bu sürecin tersine çevrilmesini amaçlayan 1950'lerdeki 'kendine yeterli site *mikroraion*' [UB: mikro yaşam alanı] projesiyle Sovyet kent dokusunu 1930'larda hedeflenen apartmanlar oluşturmaya başladılar (Andrusz, 1984). Nitekim 1961 itibariyle ilk defa kent nüfusunun kır nüfusunu geçmesi, 1970 itibariyle toplumun yüzde 70'inin kentlerde yaşaması ve süreç içinde belediyelerin sovyetler aleyhine inisiyatifi almaları sonucu, kişisel konutların oranı kentlerde azaldı, *mikroaion* projesi Sovyet kentlerinin ana bileşeni oldu (Frolic, 1970). Beklenti, konut sorununu verimli şekilde çözümlerken, diğer taraftan da sınıf dayanışmasını artırmaktı. Fakat sınıf dayanışmasını güçlendirme ve çekirdek ailenin zaman içerisinde parçalamada bu konut formu başarısız oldu. İnsanlar,

daha çok işyerlerinde (White, 1979) ya da kentte (Andrusz, 1984) sosyal ilişkilerini geliştirmeyi tercih ederken, *mikroraion* sitelerinde ya da apartmanlardaki ortak mekânlar genellikle gerilim sahalarına dönüştüler.

4.000 ila 18.000 arası sakinine fiziki ihtiyaçların ötesinde bir sosyal alan yaratması amaçlanan bu siteler, 1967 yılında Moskova baş mimarının bile arkadaşsızlıktan yakınmasına yol açacağı bir sosyal yalıtılmışlığı üreteceklerdi. 1969'da yapılan bir ankette Sovyet toplumunda apartman komşuluğu bağlamında eğitim ve meslek grupları ile komşuluk ilişkileri arasında doğrudan bir ilişki kendini ele veriyor. SSCB Bilimler Akademisi üyelerinin sadece yüzde 6,4'ünün, akademisyen ve bilim emekçilerinin yüzde 15,1'inin, profesyonel beyaz yakalıların yüzde 19,5'inin boş zamanlarını komşuları ile geçirdiklerini, bu oranın inşaat ve hizmet işçileri için ise yüzde 29,1'e fırladığını görebiliyoruz (Frolic, 1970). Bu politik projenin istenenin tam tersi sonuç vermesi ilginç ve elbette birçok etmen bu süreçte rol oynadı. Bu deneyimin öğretici kısmı, apartman tasarımının, bina içi kolektivizasyon üzerindeki etkisi.

Sovyet apartmanında hiyerarşik (dikey) ve karşılıklı (yatay) kontrolün varlığı, konut sakinlerinde gerilim yaratmaktaydı. Özellikle, 'ev benzeri yerlerde' karşılaşılmayacak, dairelerin açıldığı *uzun koridorlar* ile Michel Foucault'nun 'hücresel mekân' (*cellular space*) diye adlandırdığı, kurum-benzeri yerler oluşturulmakta idi. Genel olarak binanın 'ev' gibi hissedilmesi güçleşmekteydi. Ortak mekânlar, kişinin, mahrem olarak algılanan yemek yeme ve temizlenme gibi ihtiyaçlarını sürekli gözlendiği hissi içerisinde giderdiği yerlere dönüştü (Gerasimova, 2002). Yani apartmanın mekân organizasyonunun ne raddede yatay kontrolü dayattığı, Sovyet örneğinde apartman sakinlerinin komşuları ile ilişki kurma isteklilikilerini belirlemiş gibi gözüküyor. Çok fazla yatay kontrol üreten uzun koridorlar, mahremiyete izin vermeyen mesafeler içinde günlük faaliyetleri devam ettirme zorunluluğu yaratan mekânlar, ters teperek komşular arasında kolektivite yerine zıtlaşmalar yarattı. Her ne kadar bu zıtlaşmalar için site yönetimleri 'yoldaş mahkemeleri' gibi çözümler geliştirmiş olsalar bile, Sovyet kentleşmesinin temel çelişkisini but tip mekanizmaların gidermesi mümkün olmayacaktı. Diğer taraftan, bazı Sovyet sosyal bilimcileri ise bu kopukluğun o kadar da kötü olmadığını ve *mahalle baskısını* (*the tyranny of neighborhood control*) frenlediğini düşünmekteydiler (Frolic, 1970).

Bu çelişkinin kökeninde konut yoğunluğunu apartmanlaşma ile artırmanın yanı sıra Ebenezer Howard'ın 'bahçe şehir' fikrini gerçekleştirme çabası yatıyordu. Bu iki zıt stratejinin biraraya getirilebileceğine dair inanç da aslında planlı kentleşme çabasının Sovyetler'de Avrupa'dakine kıyaslanabilir bir kaotik ve düzensiz kentleşme süreci yaşanmadan gerçekleştirilebilmesi ile birebir alakalı idi (Block, 1954-1). Diğer bir deyişle, Sovyet kent planlamasının amaç ve sonuçları arasındaki ciddi açının bir nedeni örnek alınabilecek yerele dair bir kentsel modelin, bir rotanın olmaması idi. Marksist kuramın temel ilkelerinden ha-

reketle birden fazla strateji belirlenebiliyor ve uygulamada ortaya çıkan eklektik öğeler birbirleriyle çelişik sonuçlar doğuruyorlardı. Bu açıdan bakıldığında, Türkiye'deki apartmanlaşmanın Sovyetler'dekine benzer şekilde çelişik ve amacına hizmet etmeyen bir işlevselselliğe bürünmesini anlamak zor olmamalı: nasıl Sovyet apartmanı kôksüzlüğünün verdiği özgürlükle beklenmedik sorunlar ürettiyse, Türk apartmanı da aynı kôksüzlüğe mukabil çelişik mimari özellikler barındırıyor. Diğer bir deyişle, bu mimari form planlama/plansızlık spektrumunun her iki ucunda da benzer toplumsal dinamikleri üretiyor.

Geçtiğimiz yüzyıl içerisinde, çok farklı hedeflerle şekillenen kent planlarının sonucu olarak aralarında ciddi farklılıklar içeren toplu konut modelleri ortaya çıktı. Toplu konut bu açıdan, sadece sosyalist blokun tercihi değildi. Tam tersine, devlet destekli projeler neredeyse tüm Batı Avrupa'da de eş zamanlı olarak uygulandı. Mahremiyete dair benzer rahatsızlıklar, başka bağlamlarda da olsa yaşandı (Herlyn, 1970; Jephicott, 1971; Towers, 2000). Yine toplu konutlarda, apartman kalitesi ya da ekipmanın niteliği sürekli bir şikâyet kaynağı oldu (Drury, 1972; Towers, 2000).

ABD'de de ise rağbet görmeyen bu konut biçimi, önce 20. yüzyılın başında New York'tan başlayarak metropol merkezlerinde yerini aldı. Bu dönemde, apartmanlaşma, sıkışık kent mekânlarında zenginler için 'apartman hotel'ler (*apartment hotels*) ve yoksullar için ise 'mesken evler' (*boarding houses*) olarak ortaya çıktı. Bu yapı biçimleri restoranları, yemekhaneleri ve ticari çamaşırhaneleri ile konuttan öte bir sosyal yaşam alanı sunuyorlardı (Cowan, 1983). Sovyetler Birliği'nin aksine, bu konutlar da, ailelerin mahremiyetini azalttığı yönünde eleştirilere maruz kaldılar. Bu konutların kadınların ev işi yapmasına gerek bırakmayacak şekilde hanenin temel ihtiyaçlarını ticari şekilde sağlaması, dolayısıyla kadınların ücretli iş hayatına girmelerini kolaylaştırması ve en temelde 'tehlikeli şekilde cemiyetçi' (*communistic*) olmaları muhafazakâr kesimlerin temel sıkıntısı idi (Ford, 1986).

Bu tip projeler dışında da başta New York olmak üzere ABD metropolleri, 20. yüzyıl başlarında yoğun bir apartmanlaşma ile yeniden şekilleniyorlardı. Fakat epey yatırım gerektiren çok katlı konut projeleri Büyük Buhran'la ciddi bir darbe yerken, özel girişimin yerini 1937 Wagner Konut Yasası ile federal fonlardan yararlanan yerel otoriteler aldı. Tek katlı banliyö temelli yapılaşmaya kıyasla yavaşlasa da, metropol merkezlerinde apartman projeleri devam etti (Pommer, 1978). Apartmanlaşma süreci zayıf federal fonlarla kısıtlandığı için, tek katlı banliyölere gücü yetmeyen kesim çareyi mevcut banliyö evlerin bölünmesi ile oluşturulan dairelere taşınmakta buluyordu. Bu dönemde ABD'de yoksullar, Ekim Devrimi sonrası Moskova'da elitlerin kamulaştırılan evlerine taşınan Moskovalılar gibi daha önceden tek aile için inşa edilmiş banliyö evlerinin bir köşesine sığınmak zorunda kalıyorlardı.

1960'larda ABD'de kat mülkiyeti ve kooperatif düzenlemelerinin yasallaşma-

sı ile ikinci bir apartman patlaması gerçekleşti. Bununla birlikte artık apartmanlaşma sadece toplu ulaşıma ya da kent merkezine yakınlık üzerinden tercih edilen ucuz bir konut formu olmaktan çıkıp, popüler semtlerde kendi mutenalaşmasını da beraberinde getiren bir alternatif haline geldi. 1960 ve 1980 arasında, özelikle 'Güneş Kuşağı' eyaletlerinde (*Sun Belt*; ABD'nin 37. paralelin güneyinde kalan eyaletleri) bir apartmanlaşma patlaması yaşandı. Apartmanlaşma sürecini yüzde 50 civarlarında bir oranla tamamlamış New York bir tarafa konulursa, ABD'nin hemen her metropolünde apartmanların tüm konutlara oranı yüzde 700'lere varan bir oranda arttı (Ford, 1986).

Farklılıkları göz ardı etmeden, kapitalist ve sosyalist blokun konut politikalarının bu açıdan bakıldığında apartmanlaşma süreçlerindeki zamanlamadaki benzerlikleri ilgi çekici. Devletin ve büyük sermayenin apartmanlaşmada istisnasız bir rol oynadığına da kuşku yok. Bunun ötesinde, apartmanlaşma sürecinin konut sakinlerinin sosyalleşmesine yaptığı etki de hem SSCB'de hem ABD'de sürekli bir tartışma konusu olmuş.

Fakat bu yazı bağlamında, göze çarpan ilginç bir başka benzerliği de vurgulamakta fayda var: ne sosyalist ne de kapitalist ülkelerde, kullanıcılar ve yerel cemaatler bu konutların tasarımına ciddi katkıda bulunmadı (Towers, 2000). Bu nedenle, ortaya çıkan sonuç, mimarın varsayımları ile kullanıcının mekân algısı arasındaki ilişki tarafından belirlendi ve genelde de olumsuz oldu.

Bu deneyimler üzerinden, Türkiye'deki apartmanlaşma adına iki sonuç çıkarılabilir. Birincisi, Türkiye'deki apartmanlaşmanın, mimari formların gelişimine dair ilginç bir örnek teşkil ettiği: tasarımına, arsa sahiplerinin katkıda bulunduğu apartmanlar, bugün büyük kentlerin yapısal dokusunu belirliyor. Araştırmacı, kullanım değerinin etkisini görebildiği oranda, mimari formun gelişimine dair kuramsal katkı yapma şansı bulacaktır.

İkinci sonuç ise, mekân kullanımına dair: özellikle ayakta kalma stratejisinin bir parçası olarak, barındığı mekânı dönüştürmek isteyen insanlar için, ev artık sadece konut olmaktan çıkıyor olmalı. Bu aşamada, 'mahremiyet' gibi bir kavramı sadece apartman dairesi sınırları içinde tanımlamaya çalışmak, kullanıcının motivasyonlarını göz ardı etmeye yol açacaktır. O nedenle, kentli emekçilerin yoğunlaştığı semtlerdeki apartmanlara dair incelemelerin, apartmanı bir bütün olarak ele alması ve konutu apartmanın organik bir parçası olarak ele alması daha doğru gözüküyor.[15]

15 İncelediğim araştırmalarda sıkça referans verilen Edward Hall'un uzaklık kategorilerinin de (1969), apartmanın alternatif kullanım örnekleri incelendiğinde ne derece faydalı olduğu tartışmalı hale geliyor. Festinger, Schacter ve Back (1950) tarafından yapılan araştırmaya dayanarak Leo Kuper'in (1953) önerdiği 'işlevsel uzaklık' (functional proximity/distance) kavramı bu açıdan önemli. Buna göre, örneğin beklentinin aksine, birbirine dönük evlerin sakinleri, aralarındaki fiziksel yakınlığa karşın, arkadaşlık ilişkisi geliştiremezken, birbiri ile yan yana dizilmiş evlerde oturanlar bu ilişkiyi daha kolay geliştiriyor. Yan yana olan iki konuttan, bitişik nizam olanlarda kalan insanlar arasında ilişki gelişme ihtimali, ayrık olanlardan daha az oluyor. Yani yakınlık, bazen ilişkileri bozucu etki gösteriyor. Elbette 'işlevsel uzaklığın' işlemesi için ay-

Yani neyin mahrem olup olmadığı ya da nerenin 'ev' gibi hissedileceği de üretilen mekânla ilişki içerisinde analiz edilmeli. Kentte ayakta kalma stratejisini ancak belli bir kolektivizasyonla sürdürebilecek aile için, mekânın yarattığı gerilim, Sovyet toplumundaki gibi komşulardan uzaklaşmakla değil, topluca, mekân kullanımında değişikliklere gidilmesi ile çözülmek zorunda. Bu aşamada, süreci anlamamız için yeni araştırmalara ihtiyaç var.

Büyük anakronizm: Apartmanda tersine modernleşme

Mimari analiz, apartmanlaşma ile bir krizde. Diğer taraftan, gecekondulaşmanın aksine, dünyada çok da benzeri bulunmayan bir apartmanlaşma sürecini yaşayan Türkiye kentlerine yoğunlaşmak, sosyal düşünürler için birçok olanak sunuyor. Yani amiyane tabirle 'kriz, fırsata çevrilebilir'.

Hele ki temel amaç, neredeyse 45 yıldır Türk akademisinin boğuştuğu şu anda Avrupa Birliği süreci ile yeniden ısıtılan 'modernleşme' retoriğinin yarattığı analitik kısıtlardan kurtulabilmek ve Türkiye'deki kentleşmenin sadece ulusal bir mesele olmadığını ve en azından iki yüzyıldır küresel birikim süreçlerinden etkilendiği gerçeğini kabul edebilmek ise. Yerelde üzerimizde sürekli etkisini gösteren ideolojik bagajın etkisini hafifletmek, mimari analizin önüne yeni ufuklar açacak.

Ve bu, sadece akademik bir tercihin ötesine de geçen neredeyse bir zorunluluk. Kentlerdeki mevcut istihdam yapısı içinde, emekçi, geçmişe kıyasla daha düşük gelire mahkûm, geçmişte kullanabildiği toplumsal şebekelerden büyük ölçüde dışlanmış, devletle olan ilişkisinde patronaj kartını yitirmiş durumda. Eğer kiracı ise sık sık ev değiştirmekte, yeni göçmüşse, işgücü piyasasına girmesi eskisine göre çok daha güç. Bunun ötesinde, eskiden olduğu gibi bir gecekondu yapıp, barınma sorununu ucuza çözmesi de mümkün değil. Öte taraftan, etnik ve bölgesel farklılıklar eskisine göre bireylerin arasında çok daha ciddi engeller oluşturarak, akrabalık ve hemşerilik ilişkilerinin ikame edilmesini güçleştirmekte (Erder, 1997).

Bu çıkarımlardan hareketle, modernleşmenin mihenk taşlarından biri olan çekirdek ailenin, emekçi sınıf için, bu birikim rejiminde bir lüks haline geldiğini söyleyebiliriz.[16] İlginç şekilde, gecekondu, Türk toplumunun çekirdek aileleşme sürecine ciddi katkıda bulundu: aileler, gecekondularla konut sorununu

---

nı mekânı paylaşan insanlar arasında bir ölçüde toplumsal benzerlik gerektiği aşikâr (Keller, 1968). Bu da apartmanın kentsel dönüşüm içerisindeki yerinin anlaşılabilmesi için, mekân kullanımı analizinin her aşamada mimari form analizi ile birlikte yürümesi gerektiğini gösterir.

16 Çekirdek aileyi, sadece hanede yaşayan insanlar üzerinden tanımlamamak gerekir (Low ve Chambers, 1989; Kumar, 1997). Bu form, aynı zamanda yeniden üretim ve tüketimin, üretimden mekânsal kopuşmasını sağlar. Bu hali ile çekirdek aile, artı değerin yeniden üretimi için gerekli olan kârın gerçekleştirilmesi ve artı değerin üretim sahasında üretilmesini sağlayacak sermayenin oluşumunu garanti eder (Petras, 2003). Çekirdek aile, hanenin sadece yeniden üretim ve tüketim işlevlerini üstlendiği bir formu temsil ediyor.

birikim sahibi olmadan çözebiliyor ve bu sayede, haneyi sadece formel piyasa ilişkileri aracılığıyla sağladıkları istihdam olanakları ile devam ettirebiliyorlardı. Yani gecekondu, başlangıçta işte bu hane formunun kendini devam ettirebilmesi için gerekli sübvansiyonlardan biri idi.

Diğer taraftan, apartman ise çekirdek aile için tasarımlanmış, birçok çekirdek ailenin asgari alanda azami mahremiyetini sağlama amacını taşıyan bir mimari form. Ekonomik kaygılarla, apartman sakinlerini fiziki olarak birbirlerine mümkün olduğunca yakınlaştırmaya çalışırken, diğer taraftan da birbirleri arasındaki ilişkiyi mimari tasarım ve malzeme kullanımı ile sıfırlamayı amaçlayarak, birbiriyle çelişik iki hedefi gerçekleştirmesi istenen bir yapı biçimi.

Büyük anakronizm kendini, apartmanlaşma ile eşzamanlı gelişen yoksullaşmada gösteriyor. Çekirdek aile için üretilmiş, komşuluk ilişkisini her anlamda keserek azami mahremiyeti sağlayacak şekilde tasarımlanmış apartmanların emekçi semtlerinde yayılması, emekçilerin çekirdek aileyi bir hane formu olarak devam ettirmelerinin gittikçe güçleştiği bir döneme denk geldi. Buradaki ironi şudur: gecekondu, sakinlerinin çekirdek aileleşmelerini kolaylaştırarak (eğer bu kavramı kullanmak zorundaysak) 'modernleştirirken', apartman günümüzde getirdiği kira yükü ile çekirdek aileleşmeyi ve belki de 'modernleşmeyi' güçleştirmekte. Yani eğer eleştirdiğimiz yaklaşımın jargonunu kullansaydık, mevcut birikim rejiminin istihdam yapısı içinde, gecekonduyu, *modern olmayan ama modernleştirici* bir mimari form olarak tariflerken, apartmanı *modern ama sakinlerini modern olmaktan uzaklaştıran* bir mimari form olarak nitelerdik.

KAYNAKÇA

Kitap ve makaleler

Aglietta, M. (1979) *A Theory of Capitalist Regulation: the US Experience*, NLB, Londra.

Akkayan, T. (1979) *Göç ve Değişme*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, no. 2573.

Andrusz, G. D. (1984) *Housing and Urban Development in the USSR*, SUNY Press, Albany.

Ansal, H. (1996) *Teknolojik Gelişmelerin Işığında Sanayide Kadın İstihdamına Etkileri: Türk Dokuma ve Elektronik Sanayilerinde Teknolojik Değişim ve Kadın İstihdamı Araştırması*, ["Kadının Statüsü ve Sorunları Genele Müdürlüğü Araştırma Raporu"], Ankara.

Ayata, S. ve Güneş-Ayata, A (1996) *Konut, Komşuluk ve Kent Kültürü*, T.C. Başbakanlık Toplu Konut İdaresi Başkanlığı Konut Araştırmaları Dizisi, Ankara.

Barkey, H. J. (1990) *The State and the Industrialization Crisis in Turkey*, Westview Press, Boulder.

Block, A. (1954-1) "Soviet Housing: Some Town Planning Problems", *Soviet Studies*, 6(1): 1-15.

Block, A. (1954-2) "Soviet Housing: The Historical Aspect", *Soviet Studies*, 5(3): 246-277.

Buğra, A. ve Keyder, Ç. (2003) *Yeni Yoksulluk ve Türkiye'nin Değişen Refah Rejimi*, UNDP, Ankara.

Burawoy, M. (1976) "The Functions and Reproduction of Migrant Labor: Comparative Material from Southern Africa and the United States", *The American Journal of Sociology*, 81(5): 1050-1087.

Cowan, R. S. (1983) *More Work For Mother: The Ironies Of Household Technology From The Open Hearth To The Microwave*, Basic Books, New York.

Çınar, M. (1994) "Unskilled Urban Migrant Women and Disguised Employment: Home-Working Women in Istanbul, Turkey", *World Development*, 22(3): 369-80.

De Santis (1998) *The Impact of a Customs Union with the EU on Internal Migration in Turkey Under the Two Alternative Harris-Todaro and 'Wage Curve' Settings*, Kiel Institute of World Economics, Kiel.

DiMaio, A. (1974) *Soviet Urban Housing: Problems and Policies*, Praeger Publishers Inc., New York.

Drury, M. J. (1972) *The Family High-Rise: a Comparative Study by Apartment Location within High-Rise Buildings of the Perception of Housing Services and Behavior of Low Income Residents*, Cornell University, Ithaca.

Erder, S. (1995) "Yeni Kentliler ve Kentin Yeni Yoksulları" *Toplum ve Bilim*, 66: 106-119.

Erder, S. (1996) *Istanbul'a Bir Kent Kondu: Ümraniye*, İletişim, İstanbul.

Erder, S. (1997) *Kentsel Gerilim*, Uğur Mumcu Vakfı Yayınları, Ankara.

Erman, T. (2001) "The Politics of Squatter (Gecekondu) Studies in Turkey: The Changing Representations of Rural Migrants in the Academic Discourse", *Urban Studies*, 38(7): 983-1002.

Festinger, L., Schacter, S. ve Back, K. (1950) *Social Pressures in Informal Groups*, Tavistock Publications, Londra.

Ford, L. (1986) "Multiunit Housing in the American City", *Geographical Review*, 76(4): 390-407.

Frolic, B.M. (1970) "The Soviet Study of Soviet Cities", *The Journal of Politics*, 32(2): 675-695.

Gerasimova, K. (2002) "Privacy in the Soviet Communal Apartment", *Socialist Spaces: Sites of Everyday Life in the Eastern Bloc* içinde; der. David Crowley ve Susan E. Reid, Berg, Oxford, UK.

Hall, E.T. (1963) *The Hidden Dimension*; Anchor Books, New York.

Herlyn, Ulfert (1970) *Wohnen im Hochhaus: eine empirisch-soziologische Untersuchung in ausgewaehlten Hochhaeusern der Staedte München, Stuttgart, Hamburg und Wolfsburg*, Karl Kramer Verlag, Stuttgart.

Işık, O. ve Pınarcıoğlu, M. (2001) *Nöbetleşe Yoksulluk*, İletişim Yayınları, İstanbul.

İçduygu A. ve Sirkeci, I. (1999) "Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinde Göç Hareketleri", *75 Yılda Köyden Kentlere* içinde; der. Oya Baydar, Tarih Vakfı, İstanbul.

İmamoğlu, O. E. ve İmamoğlu, V. (1996) *İnsan, Evi ve Çevresi: Ankara'da Bir Toplu Konut Araştırması*, T.C. Başbakanlık Toplu Konut İdaresi Başkanlığı Konut Araştırmaları Dizisi, Ankara.

Jephicott, P. (1971) *Homes in High Flats: Some of the Human Problems Involved Multi-Storey Housing*, Oliver and Boyd, Edinburgh.

Kapil, I. ve Gençağa, I. (1972) *Urbanization and Modernization in Turkey: A Case Study*, Economic Analysis Staff, Agency for International Development, Ankara.

Karpat, K. H. (1976) *The Gecekondu: Rural Migration and Urbanization*, Cambridge University Press, Cambridge.

Keller, S. (1968) *The Urban Neighborhood: A Sociological Perspective*, Random House, New York.

Keyder, Ç. (1999) "The Housing Market from Informal to Global", *Istanbul: Between the Global and the Local* içinde, der. Çağlar Keyder, Rowman and Littlefield Publishers Inc., Maryland.

Köymen, O. (1999) "Cumhuriyet Döneminde Tarımsal Yapı ve Tarım Politikaları", *75 Yılda Köyden Kentlere* içinde, der. Oya Baydar, Tarih Vakfı, İstanbul.

Kumar, K. (1997) "Home: The Promise and Predicament of Private Life at the End of the Twentieth Century", *Public and Private in Thought and Practice* içinde, der: Jeff Weintraub ve Krishan Kumar, The University of Chicago Press, Chicago.

Kuper, L. (1953) "Blueprint for Living Together", *Living in Towns: Selected Research in Urban Sociology of the Faculty of Commerce and Social Science University of Birmingham* içinde, der. Leo Kuper, The Cresset Press, Londra.

Lee, E. S. (1966), "A Theory of Migration", *Demography*, 3(1): 47-57.

Lewis, W. A. (1954), "Economic Development with Unlimited Supplies of Labour", *The Manchester School*, 22: 139-191.

Lordoğlu, K. (1993), "Evde Çalışan Kadınlara İlişkin Nitel Bir Karşılaştırma ve Bazı Sorunlar", *Kadın Araştırmaları Dergisi*, 1: 100-9.

Öncü, A. (1999) "Istanbulites and Others: The Cultural Cosmology of Being Middle Class in the Era of Globalism", *Istanbul: Between the Global and the Local* içinde, der. Çağlar Keyder, Rowman and Littlefield Publishers Inc., Maryland.

Özbay, F. (1999) "İstanbul'da Göç ve İl İçi Nüfus Hareketleri (1985-1990)", *75 Yılda Köyden Kentlere* içinde, der. Oya Baydar, Tarih Vakfı, İstanbul.

Petras McLean, E. (1981) "The Global Labor Market in the Modern World Economy", *Global Trends in Migration: Theory and Research on International Population Movements* içinde; der. Kritz M. M., Keely, C. B., Tomasi, S. M., The Center for Migration Studies of New York, New York.

Petras, J. (2003) *The New Development Politics: the Age of Empire Building and New Social Movements*, Aldershot, Burlington, VT: Ashgate.

Pommer, R. (1978) "The Architecture of Urban Housing in the United States during the Early 1930s", *The Journal of the Society of Architectural Historians*, 37(4): 235-264.

Ranis, G. ve J. C. H. Fei (1961) "A Theory of Economic Development", *The American Economic Review*, 51(4): 533-565.

Ravenstein, E. G. (1885) "The Laws of Migration", *Journal of the Statistical Society of London*, 48(2): 167-235.

Sağlamer, G. ve Erdoğan, N (1993) "A Comparative Study on Squatter Settlements and Vernacular Architecture", *Open House International*, 18(1): 41-49.

Setha M. Low ve Chambers E. (der.) (1989) *Housing, Culture, and Design: A Comparative Perspective*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

Sosnovy, T. (1952), "The Soviet Urban Housing Problem", *American Slavic and East European Review*, 11(4): 288-303.

Şenses, F. (2001) *Küreselleşmenin Öteki Yüzü: Yoksulluk, Kavramlar, Nedenler, Politikalar ve Temel Eğilimler*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Şenyapılı, T. (1996) *1980 Sonrasında Ruhsatsız Konut Yapımı*, T.C. Başbakanlık Toplu Konut İdaresi Başkanlığı Konut Araştırmaları Dizisi, Ankara.

Tekeli, İ. (1998) "Türkiye'de İçgöç Sorunsalı Yeniden Tanımlanma Aşamasına Geldi", *Türkiye'de İçgöç* içinde, der. İçduygu A., Sirkeci İ., Aydıngün İ., Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, İstanbul.

Tekeli, İ. (1996) *Türkiye'de Yaşamda ve Yazında Konut Sorunun Gelişimi*, T.C. Başbakanlık Toplu Konut İdaresi Başkanlığı Konut Araştırmaları Dizisi, Ankara.

Todaro, M.P. (1976) *Internal Migration in Developing Countries: A Review of Theory, Evidence, Methodology and Research Priorities*, International Labor Office, Cenevre.

Towers, G. (2000) *Shelter is not Enough: Transforming Multi-Storey Housing*, The Policy Press, Bristol.

Turgut, H. (1996) *Gecekondu Yerleşimlerinde Kültür ve Mekan Etkileşiminin Saptanması, Örnek: Pınar Yerleşmesi*, İstanbul Üniversitesi Araştırma Fonu, Proje No: 09/395.

Turgut, H. (2003) "Kentlileşme Süreci İçinde Sosyo-Kültürel ve Mekansal Değişimler: Gecekondu-Konut Örüntüsü", Mimar.İst, İstanbul Mimarlar Odası, sayı 1.

Türkdoğan, O. (2002) *Gecekondu: İnsan ve Kültür*, GENAR, İstanbul.

Türkdoğan, O. (1977) *Yoksulluk Kültürü: Gecekondulular ın Toplumsal Yapısı*, Dede Korkut Yayınları, Ankara.

Ulusu, T. Ve Turgut H. (1997) "Culture, Space, Change and Continuity from Traditional Turkish House to Squatter House", *Culture and Space in the Home Environment with and Introduction by R.J. Lawrence* içinde, der. Ünügür, S.M., Hacıhasanoğlu, O., Turgut H., Dünya Yayıncılık, İstanbul.

White, J. B. (2004) *Money Makes Us Relatives: Women's Labor in Urban Turkey*, Routledge, New York.

White, P. M. (1979) *Soviet Urban and Regional Planning*, Mansell, Londra.

Zolberg, A. (1981) "International Migrations in Political Perspective", *Global Trends in Migration: Theory and Research on International Population Movements* içinde, der. Kritz M. M., Keely, C. B., Tomasi, S. M., The Center for Migration Studies of New York, New York.

Tezler

Aras, Öznur (1996) *İstanbul'da Gecekondu Önleme Bölgelerinde Bayındırlık Bakanlığı'nca Uygulanan konutların Yapım Standartları Yönünden Araştırılması*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.

Arı, Hülya (1994) *Ekonomik ve Toplumsal Gelişmelerin Apartmanlaşma Sürecinde Konut Birimlerine Etkileri*, Doktora Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.

Aysal-Öncüoğlu, Çağla (1996) *Cultural Meanings in the Traditional House and the Modern Apartment Flat*, Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü.

Çevik, Pınar (2002) *Ankara'da Gecekondu Sorununa Çözüm Olarak Geliştirilen Önerilerin Değerlendirilmesi: Ankara Dikmen Vadisi Projesi*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.

Dursun, Pelin (2995) *Gecekondu ve Yarı-Gecekondularda Morfolojik Analiz*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.

Erdoğan, Nevnihal (1992) *Gecekondular ve Köken Yerleşmelerinin Yapısal Kültür Bağlamında İncelenmesi*, Doktora Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.

Fehim-Kennedy, Nilgün (1999) *A Comparison between Women in Traditional Houses and Women Living in Apartments in Historical Context*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi Kadın Araştırmaları Bölümü.

Görgülü, Zekai A. (1978) *Kentleşme Süreci İçinde Gecekondu Sorunu*, Yüksek Lisans Tezi, İ.D.M.M.A. Mimarlık Bölümü.

Güngör, Aylin (2003) *Kentsel Dönüşümlerin, Kentsel Kamu Alanları ve Kent Yaşamı Üzerindeki Etkileri: Esenler İstanbul Örneği*, Lisans Bitirme Tezi, Mimar Sinan Üniversitesi.

İnceoğlu, Arda (1999) *Evin Anlamı ve Kentlileşme Süreçleri*, Doktora Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.

İncesulu, İpek (1991) *Interprovincial Migration in Turkey*, Yüksek Lisans Tezi, Colorado Üniversitesi.

Kasaba, Resat (1986) *Peripheralization of the Ottoman Empire*, Doktora Tezi, SUNY Binghamton Sosyoloji Bölümü.

Önal, Kubilay (1985) *Gecekondu Bölgelerinin Kentle Bütünleşmesi Sürecinde "Hürriyet Mahallesi" Üzerine Bazı Gözlemler*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Özen-Yalçın (1998) *Konut ve Konut İçi Mekansal ve Anlamsal Bölünmenin Dialektik Analiz Modeli, Örnek: Gecekondu Yerleşimleri*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.

Özsoy, Ahsen (1983) *Gecekondu Biçimlenme Süreci ve Etkenlerinin Analizi*, Doktora Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.

Tamer, Nurgün (1990) *İstanbul'da Üç Toplu Konut Grubunda Konut ve Mekan Alanlarının Karşılaştırılması*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.

Topçu, Durmuş (1985) *Gecekondu Bölgelerindeki Sağlıksız Kiralık Konut Üretim Örgüsünün Yapısal Analizi*, İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ünsal, Celalettin (1985) *Yapsat Konut Sunum biçiminde Kritik Kararların Alınması Üzerine bir Araştırma*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

İşkenceyi nasıl bilirsiniz?: Türkiye'de orantısız güç kullanma sorunu*

*Kerem Altıparmak***

Hukukta kimi kavramların tarifi zordur. Zorluk keyfîliği beraberinde getirir. Bu gibi durumlarda kimilerine göre, körlerin fili tanımlamasından esinlenen fil testi devreye girer: "Anlatması zor ama görsem ne olduğunu [söyleye]bilirim".[1] İşkence gibi uzun soluklu düzenlemelerin konusunu oluşturan hukuka aykırılıklar açısından fil testine ihtiyaç olmadığı düşünülebilir. Ne var ki, dünyanın birçok yerinde olduğu gibi yıllardır işkencenin türlü tekniklerinin uygulandığı Türkiye'de de fil testiyle bile ortaya çıkarılabilecek ihlâller cezasız kalmaktadır.

Yakın tarihli bir TBMM İnsan Hakları İnceleme Komisyonu raporu bu açıdan çarpıcıdır:

> 2003-2008 yılları arasında İstanbul polisi hakkında işkence iddiası ile ilgili olarak adli işlem başlatılan 431 personel hakkında 35 adet dava açılmıştır. Bu davalardan 14'ü halen devam etmekte olup, 64 kişi hakkında beraat, 290 kişi hakkında takipsizlik kararı verilmiş ve devam eden davalarda da 76 kişi yargılanmaktadır. Ceza alan personel ise hiç yoktur (İnsan Hakları Komisyonu, 2009: 79).

10 milyondan fazla nüfusu olan, on binlerce emniyet görevlisinin çalıştığı ve yüz binlerce suçun soruşturulduğu bir ilde bir tek kişinin bile işkence suçundan hüküm giymemiş olması Komisyon'u da rahatsız etmiştir: "Bu durum ister istemez akla etkin soruşturma ile ilgili kuşkuların gelmesine yol açmaktadır."

(*) Yazıya çok yararlı görüşleriyle katkı sunan Özkan Ağtaş, Hülya Üçpınar ve Devrim Aydın'a teşekkür ederim.

(**) Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, İnsan Hakları Merkezi.

1 Testin uygulandığı en ünlü dava Jacobellis v. Ohio'dur. 378 U.S. 184 (1964). Bu davada farklı gerekçe yazan yargıç Potter Stewart, pornografiyi tarif edemeyeceğini ama gördüğü zaman tanıyacağını ifade etmiştir. Fil testi tabirinin açıkça kullanıldığı başka bir dava için bkz. Cadogan Estates Ltd v Morris [1998] EWCA Civ 1671.

Komisyon fili görmekte ama tarif edememektedir.

Tanımı çok açık görünen işkence, tanımının aksine statik değildir. Bu açık tanımı zamana, mekâna ve kişiye göre değişen koşullara uydurmak gerekir. Tanım statiktir, çünkü getirdiği yasak mutlak bir yasaktır. Anayasa ve Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin 15. maddesi uyarınca; savaş, seferberlik, sıkıyönetim veya olağanüstü hâller dâhil, hiçbir şart altında işkence, insanlıkdışı, zalimane ve aşağılayıcı ceza ve muamele uygulanamaz. Öte yandan işkence yasağının değişen koşulları ve toplumlardaki yasakları yansıtması gerektiği de açıktır.[2] Yeni baskı araçlarını cevaplamayan bir yasak mutlak bir yasak olamaz. Bu açıdan yaşanılan ülkenin özel şartları mutlaka dikkate alınmalıdır. Nitekim, İşkence ve Diğer Zalimane, İnsanlık Dışı, Aşağılayıcı Muamele veya Cezaların Etkili Biçimde Soruşturulması ve Belgelendirilmesi İçin El Kılavuzu'nda (İstanbul Protokolü) sıklıkla soruşturmayı yürütecek kişilerin yerel uygulamalar konusundaki bilgilerine atıfta bulunulmaktadır (İstanbul Protokolü, Bölüm IV).

İşkence ve kötü muamelenin bu niteliği, zaman, ülke ve kişiye özgü koşulların kötü muamele yöntemleri üzerinde yol açabileceği farklılıkların yanı sıra, işkenceye başvurulan mekânın özelliği ve olayların yapısındaki olası değişiklikleri de ciddiye almayı gerektirmektedir. Üstelik Türkiye'de son dönemde, kolluğun orantısız güç kullandığına ilişkin sayıları hızla artan iddialar, işkence ve kötü muamelede yenilenen araç ve yöntemlere karşı tavır belirlemeyi zorunlu hale getirmektedir.

Güvenlik güçlerinin şiddet kullandığı vakaların ardından ortaya çıkan görüntüler bazen bize tarif edemediğimiz ama bildiğimiz bir kavramı hatırlatmaktadır: İşkence. Gerçekten de, 2007 yılında Türkiye İnsan Hakları Vakfı'na işkence gördüğü şikâyetiyle başvuran 320 kişiden 112'si, kendilerine işkencenin uygulandığı mekânı, açık alan/araç içi olarak tarif etmiş, bir başka deyişle resmî alıkonma yerlerinin dışını belirtmişlerdir (TİHV, 2008, 61).[3] Ancak, yapılan muamele tarif edilmediğinde, bu görüntüye orantısız güç ismi verilmekte, birçok durumda da muamelenin niteliğine ilişkin bu tanım farklılığı cezasızlığın dayanağı olmaktadır.

Bu yazının ilk bölümünde bu kara deliğin sayısal bir haritası çizilecek, ikinci bölümünde ise ulaşılmaz kılınan bu bölgenin neden işkence yasağı kapsamında okunması gerektiği ortaya koyulacaktır. Son bölümde ise bu farklı okumanın ulusal hukuk ve uygulama açısından hangi sonuçlara yol açabileceği tartışılacaktır.

2 Bu konuya ilişkin en bilinen vaka Tyrer/Birleşik Krallık vakasıdır. Series A no. 26, para. 31. Yaşayan belge ve işkence yasağına uygulanması hakkında bkz. Gemalmaz, 2007: 182.

3 Açık alan/araç içi % 34,9'la en çok işkence uygulanan yer olarak tarif edilmiştir.

1. Hukukun kara deliği: Orantısız güç kullanımı

Türkiye'de güvenlik güçlerinin, özellikle toplumsal olaylarda orantısız güç kullandığı sıklıkla dile getirilen şikâyetlerdendir. Sorun son iki yıl içerisinde İstanbul'da meydana gelen 1 Mayıs olayları ile güncellik kazanmış olmakla birlikte,[4] istatistiklerin de işaret ettiği gibi, her kesimden insan giderek daha sık bir şekilde güvenlik güçleriyle karşı karşıya gelmektedir. Orantısız güç kullanıldığı iddialarına rağmen, bu kapsamda verilen kararlarda önemli bir artış gözlenmemekte, buna karşılık güvenlik güçlerine direnme suçundan mahkûmiyet sayısı hızla artmaktadır.

Adli Sicil ve İstatistik Genel Müdürlüğü rakamlarına göre, Türk Ceza Kanunu'nun 265. maddesinde düzenlenen görevi yaptırmamak için direnme suçundan 2006 yılında toplam 11.959 dava sonuçlandırılmıştır. Bu davalarda toplam 10.207 kişi mahkûm olmuş, 4.133 beraat kararı verilmiş, diğer başlıklı kararlarla birlikte 18.033 kişi hakkında karar verilmiştir.[5] Bu kararların kaçının güvenlik güçlerine, kaçının diğer kamu görevlilerine mukavemet nedeniyle verildiği açıklanmamakla birlikte, konuya ilişkin diğer istatistikler[6] ışığında bu kararların çok büyük bir kısmının güvenlik güçlerine mukavemetten verildiğini tahmin etmek güç değildir.

Aynı yıla ilişkin güvenlik güçleri hakkında verilen cezalara ilişkin istatistikler de dikkat çekicidir. 2006 yılında, zor kullanma yetkisinde sınırın aşılması suçuna ilişkin (256. madde) 223 dava karara bağlanmış, anılan davalarda 116 mahkûmiyet ve 338 beraat yanında diğer kararlarla birlikte toplam 520 kişi hakkında hüküm verilmiştir.

Direnme suçuna ilişkin mahkûmiyet/beraat oranı 2,46 iken bu oran zor kullanma yetkisine ilişkin sınırın aşılması suçunda 0,34'tür. Bu durumda, direnme

---

4 İstanbul'daki son 1 Mayıs gösterilerinde polisin orantısız güç kullandığına dair iddialar yaygın medyada da yer bulmuştur. Örneğin bkz. Hürriyet, "Bulun Bu Polisleri", 1 Mayıs 2008. Olaylar ayrıca basın örgütlerini de harekete geçirmiştir. Gazeteciler her iki yılda da gerçekleşen olaylarda zor durumda kalmış, Türkiye Gazeteciler Cemiyeti ve Türkiye Gazeteciler Sendikası gazetecilere yapılan saldırıyı kınayan açıklamalar yapmıştır. Bianet, 3 Mayıs 2007, "Gazetecilerden 1 Mayıs Saldırısına Protesto", http://www.bianet.org/bianet/kategori/bianet/95513/gazetecilerden-1-mayis-saldirisina-protesto

5 Kaynak için bkz. http://www.adli- sicil.gov.tr/ISTATISTIKLER/1996/ac_cik/2006%20ACILAN%20KARAR_CEZA/TCKKARAR_TÜR_2006_TÜM.pdf. Toplumsal olaylara müdahalelerde gündeme gelen diğer iki yasa 2911 sayılı Toplantı ve Gösteri Yürüyüşleri Yasası ve Terörle Mücadele Yasası'dır. İlk yasaya ilişkin olarak, 654 olayda 397 mahkûmiyet, 2.222 beraat olmak üzere toplam 4.277 kişi hakkında karar verilmiştir. Aynı yıla ilişkin olarak Terörle Mücadele Kanunu kapsamında verilen 2.304 karardan, 609'u mahkûmiyet, 331'i beraat ve 3.036'sı diğer şeklindedir. Bkz. http://www.adli-sicil.gov.tr/ISTATISTIKLER/1996/ac_cik/2006%20ACILAN%20KARAR_CEZA/ÖZELKKARAR_TÜM_2006_TÜR.pdf

6 Adalet Bakanı Mehmet Ali Şahin 2006-2007 yılına ilişkin ayrıntılı bir dökümü, Batman Milletvekili Ayla Akat Ata'nın sorusu üzerine Meclis'e sunmuştur. Buna göre, örneğin 2006 yılında, 256. madde kapsamında şüpheli bulunan 4.563 kişiden sadece 222'si polis ve jandarma dışı kamu görevlisidir. Dönem ve Yasama Yılı: 23/2, E. No. 7/2887, Ek Cevap Tarih: 30.7.2008. Cevaba şu adresten ulaşılabilir: http://www2.tbmm.gov.tr/d23/7/7-2887c-ek1.pdf.

suçuna ilişkin olarak verilen mahkûmiyet/beraat kararlarının % 71'i mahkûmiyet şeklinde çıkarken, bu oran zor kullanma yetkisinin aşılması suçunda % 25'tir.

Yine aynı dönem içerisinde işkenceye ilişkin 94. maddeden verilen karar sayısı 141'dir. Bu davalarda 79 mahkûmiyet ve 147 beraat olmak üzere toplam 362 kişi hakkında karar verilmiştir. Ağırlaştırılmış işkence ve eziyet suçlarına ilişkin verilen kararların yapısı da bu istatistiklerle uyum içerisindedir. Ancak TBMM İnsan Hakları İnceleme Komisyonu'nun girişte aktardığımız 2003-2008 değerlendirmesi dikkate alındığında bu 79 mahkûmiyetten çok azının hapis cezası olarak infaz edildiği çıkarımı yapılabilmektedir. Buna karşın, yakın tarihli Engin Çeber vakasının da gösterdiği gibi, kağıt üzerinde dahi çok ağır bir suç olarak görülemeyecek görevi yaptırmamak için direnme suçu kolayca tutuklama tedbiriyle karşılanabilmektedir.[7]

Suç türü	*Karar sayısı*	*Mahkûmiyet*	*Beraat*	*Toplam*
Görev yaptırmamak için direnme (TCY 265)	11.959	10.207	4.133	18.033
Zor kullanma yetkisinin aşılması (TCY 256)	233	116	338	520
İşkence (TCY 94)	141	79	147	362
Ağırlaştırılmış işkence (TCY 95)	31	13	28	66
Eziyet (TCY 96)	57	35	34	93

2005 yılında 765 sayılı Yasanın, direnme suçunu düzenleyen 258. maddesine göre verilen karar sayısının 6.119 ve mahkûmiyet sayısının 4.682 olduğu düşünüldüğünde,[8] görev yaptırmamak için direnme suçu nedeniyle açılan davalarda ciddi bir artış olduğu gözlemlenmektedir. Ama belki de daha önemlisi direnme nedeniyle açılan davalarda son 10 yılda yaşanan patlamadır. 1996 istatistiklerine göre 258. maddeden toplam 1.549 mahkûmiyet verilmişken, 2006 yılında bu rakam yaklaşık 7 kat artarak 10.207'ye çıkmıştır. Aynı zaman dilimi içerisinde kötü muameleye ilişkin 245. maddeden verilen mahkûmiyet sayısında ise ciddi bir artış olmamıştır. 1996 yılında 245. maddeden 278 kişi mahkûm olurken, 337 kişi beraat etmiştir.[9] 2005 yılı istatistikleri bu suçtan mahkûmiyetlerin çok az bir artışla 364'e beraatların ise 824'e yükseldiğini göstermektedir.[10] 2006 yılında 256. maddeden verilen mahkûmiyet sayısı ise oldukça azdır: 116. Şikayet karşısında hüküm alan kamu görevlisi sayısı % 2'nin altındadır.

Adalet Bakanlığı tarafından Batman milletvekili Ayla Akat Ata'nın yazılı sorusunu cevaplamak için hazırlanan istatistikler 256. madde kapsamındaki şikâyetlerin ne kadar az bir kısmının mahkûmiyetle sonuçlandığını göstermekte-

7 Adalet Bakanı'nın verdiği bilgilere göre 2006-2008 yılları arasında 170 kişi direnme suçu nedeniyle tutuklu olarak yargılanmıştır. Bkz. yukarıda 6 nolu dipnot.

8 Her ne kadar 765 sayılı yasanın 260. maddesi aynı suçun pasif halini düzenlemekte ise de bu kapsamda açılan dava sayısı da 1.361'dir. http://www.adli-sicil.gov.tr/ISTATISTIKLER/1996/ac_cik/ckkartur2005.htm

9 http://www.adli-sicil.gov.tr/ISTATISTIKLER/1996/ac_cik/96karar.htm

10 http://www.adli-sicil.gov.tr/ISTATISTIKLER/1996/ac_cik/ckkartur2005.htm

dir.[11] Bakanlık tarafından sunulan verilere göre, 2006 yılında, 1.965'i o seneye ait olmak üzere toplam 2.761 evrak içinde 6.018 kamu görevlisi şikâyet edilmiştir. Toplam mağdur sayısı 3.902'dir. 2007 yılında da evrak sayısı 2.948, kamu görevlisi sayısı 6.736 ve mağdur sayısı 4.719'dur. Bu veriler karşısında 2006 yılı içinde verilen 116 mahkûmiyet kararının önemi daha iyi anlaşılabilecektir.

Nitekim orantısız güç kullanımındaki hızlı artış ve cezasızlık olgusu Avrupa Konseyi İşkenceyi Önleme Komitesi[12] gibi uluslararası örgütlerin ve İnsan Hakları İzleme Örgütü (İnsan Hakları İzleme Örgütü, 2008: 23) gibi uluslararası sivil toplum kuruluşlarının da dikkatinden kaçmamıştır.

1.1. İzin sisteminin geri dönüşü ve erteleme

Şüphesiz bu tabloyu eldeki sınırlı veriyle yeterli şekilde açıklamak mümkün değildir. Bununla birlikte, bu tür vakalarda iddia sahiplerinin iddialarını kanıtlayabilmek için doğru belgeleme ve raporlamaya ihtiyaç duydukları açıktır. Direnme suçunu düzenleyen 265. madde kapsamında açılan dava sayısının ve verilen mahkûmiyet kararlarının çokluğunda, diğer etkenler yanında, kolluğun direnme sonucunda oluşan fiziksel zararı belgeleme imkânının daha fazla olduğunu da göz ardı etmemek gerekir. Direnme suçundan mahkûmiyet oranının bu derece yüksek olması sadece mahkemelerin bu yönde karar vermeye eğilimli olduğunu göstermemekte, aynı zamanda güvenlik güçlerinin bu davalarda başarılı olmayı sağlayacak delillere ulaşmak için etkili teknik araçlara sahip olduğunu da ortaya koymaktadır.

Polisin toplumsal olaylara müdahale sırasında uyguladığı fiziksel şiddet sonrasında, bu muameleye maruz kalanların uğradıkları saldırıyı gereği gibi belgelendirememeleri, davaların az sayıda mahkûmiyetle sonuçlanmasının temelini oluşturmaktadır. Ama belki daha da önemlisi, polisin kuvvet kullanmada yetkisini aşması kavramı çok geniş bir kategori olarak anlaşılıp her türlü müdahale bu kapsamda değerlendirildiğinde çoğu şikâyet mahkeme önüne dahi çıkarılamamaktadır. TBMM İnsan Hakları Komisyonu raporu bu açıdan da aydınlatıcıdır:

> 2004-2008 yılları arasında İstanbul Polisi hakkındaki toplam 202 kötü muamele (Darp Hakaret, Tehdit ve Zor Kullanma sınırının aşılması) iddialarından, 32 si (%16) hakkında 4483 sayılı Memurlar ve Diğer Kamu Görevlilerinin Yargılanması Hakkındaki Kanuna göre işleme konulmaması kararı, 139 adedi (%70) hakkında soruşturma izni verilmemesi kararı 23 (%14) adedi hakkında da soruşturma izni verilmesine karar verilmiştir (İnsan Hakları Komisyonu, 2009: 79).

11 Dönem ve Yasama Yılı: 23/2, E. No. 7/2887, Ek Cevap Tarih: 30.7.2008. Cevaba şu adresten ulaşılabilir: http://www2.tbmm.gov.tr/d23/7/7-2887c-ek1.pdf.

12 CPT, yakalama sırasında ve toplumsal gösterilerde polisin orantısız güç kullanımının devam eden bir sorun olduğunu yakın tarihli raporunda ifade etmiştir. Report to the Turkish Government on the visit to Turkey carried out by the European Committee for the Prevention of Torture and Inhuman or Degrading Treatment or Punishment (CPT), CPT/Inf (2006) 30, para. 18 ve 20.

Her iki istatistik birlikte okunduğunda ortaya çıkan sonuç daha çarpıcıdır. Toplam iddiaların % 14'ü ceza davasına dönüşmekte, bu davaların da sadece %25'i mahkûmiyetle sonuçlanmaktadır. Kümülatif toplam % 3-4 civarındadır.

Oysa bilindiği gibi, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin yaşam hakkı ve işkence yasağına ilişkin çok sayıda davada,[13] ihlâl iddialarıyla ilgili soruşturmanın il idare kurulu tarafından izne tâbi tutulmasını Sözleşme'ye aykırı bulması üzerine, önce Memurin Muhakematı Hakkında Kanunu Muvakkat yürürlükten kaldırılarak Memurlar ve Diğer Kamu Görevlilerinin Yargılanması Hakkında Kanun çıkarılmış,[14] daha sonra 765 sayılı Türk Ceza Kanununun işkence ve kötü muameleyi düzenleyen 243 ve 245. maddeleri izin sisteminin tamamen dışında bırakılmıştır.[15]

Ancak çok kısa bir süreliğine idari süreçten kurtulup gün yüzüne çıkan kötü muamele vakalarına ilişkin muhakeme, gözden kaçan bir manevrayla tekrar idari koruma altına alınmıştır. Mülga 765 sayılı Türk Ceza Kanunu'na göre 245. maddeye göre yürütülen kötü muamele soruşturmaları, 5237 sayılı yeni Ceza Kanunu[16] döneminde yeni yasanın zor kullanma yetkisine ilişkin sınırın aşılması suçu kapsamında yürütülmeye başlanmıştır. Aslında Memurların Yargılanması Hakkında Kanun'un yollama yaptığı 245. maddenin karşılığı yeni kanunda 256. madde olduğuna göre bu suça ilişkin soruşturmalarda da izin istenememesi gerekir.[17]

Ne var ki gerek TBMM Komisyonu'nun raporu, gerekse basında çıkan çok sayıda haber 256. madde soruşturmalarında mülki amirden izin istendiğini göstermektedir(Erdal, 2006: 122; İnsan Hakları İzleme Örgütü, 2008: 21). Öyle ki, basında çokça yer alan 1 Mayıs olayında bile kaymakamdan soruşturma izni istenmektedir.[18] Böylece eski Kanun'da izin sisteminin dışına çıkarılan kötü muamelelerin hemen hepsi tekrar izne tâbi tutulmuş ve yukarıda da açıklandığı gibi izin taleplerinin büyük bir çoğunluğu ise reddedilmiştir.

Zor kullanma yetkisinin aşılması-işkence ayrımı, yargılama sonucunda verilecek cezaların ertelenmesi açısından da önemlidir. 4778 sayılı Kanunla, 765 sayılı Kanun'un 245. maddesine eklenen bir fıkra ile eski kanunun 243 ve 245.

---

13 Çok sayıda örnek arasında bkz.Oğur/Türkiye, 20.5. 1999, ECHR 1999-III, para. 91; Aktaş/Türkiye, 24351/94, 24.4.2003, 304.

14 Bu yasanın yerini 4483 sayılı Memurlar ve Diğer Kamu Görevlilerinin Yargılanması Hakkında Kanun almıştır. RG: 04/12/1999, S. 23896.

15 Bkz. 4483 sayılı Kanun'un 2. maddesine 4778 sayılı Kanun'un 33. maddesiyle eklenen son fıkra.

16 5237 sayılı Türk Ceza Kanunu, RG: 12/10/2004, S. 25611.

17 Gerçekten de Türk Ceza Kanununun Yürürlük ve Uygulama Şekli Hakkında Kanun'un 3. maddesinin 1. fıkrası uyarınca "Mevzuatta, yürürlükten kaldırılan Türk Ceza Kanununa yapılan yollamalar, 5237 sayılı Türk Ceza Kanununda bu hükümlerin karşılığını oluşturan maddelere yapılmış sayılır". Kanun no. 5252, RG: 04.11.2004, S. 25642.

18 Bkz. Radikal, "1 Mayıs'ın tekmeci polisi 'kaçamadı'", 23.12.2008; Cumhuriyet, "Polis şiddetine soruşturma yok", 18.9.2008; Bianet, "1 Mayıs'ta Şiddet Uygulayan Polisler Bu Yıl da Yargılanmıyor", 18.9.2008.

maddelerinde yer alan işkence ve kötü muamele suçlarından dolayı verilen cezaların, para cezasına veya tedbirlerden birine çevrilemeyeceği ve ertelenemeyeceğine hükmedilmiştir.[19] 5237 sayılı yeni Ceza Kanunu'nda böyle bir hüküm yoktur. Gerçi yeni Kanun 51. maddesinde "işlediği suçtan dolayı iki yıl veya daha az süreyle hapis cezasına mahkûm edilen kişinin cezası ertelenebilir" dediği için alt sınırı üç yıl hapis cezası olan işkence suçunda ertelemenin daha güç olduğu düşünülebilir.[20] Ancak, zor kullanma yetkisinin aşılmasına ilişkin 256. madde kasten yaralama suçuna yollama yaptığı ve bu suçun cezası da bir yıldan üç yıla kadar hapis cezası olduğu için bu kapsamda verilecek cezaların ertelenmesinin de yolu tekrar açılmıştır.[21]

Bu tutum, Yürürlük Kanunu'na aykırılığı bir yana mutlak işkence yasağı ile de çelişmektedir. Toplumsal olaylara yapılan müdahaleler bir yandan Anayasa'da korunan toplantı ve gösteri yürüyüşü hakkına müdahale niteliğini taşımakta, öte yandan şartları oluştuğu takdirde işkence suçu kapsamında değerlendirme potansiyeli taşımaktadır. Polisin şiddete başvurduğu tüm müdahalelerin yetkinin aşılması başlığı altında sınıflandırılması siyasi bir tercihtir. Bu yöntem işkenceyi görünmez kılmanın ve cezasız kılmanın araçlarından biridir. Bununla birlikte, işkence ve kötü muameleyi bu kara delikten çıkarabilmenin hukuksal ve siyasi araçları mevcuttur. Çalışmanın bundan sonraki bölümü işkenceyle mücadelede bir zorunluluk olan bu hukuksal araçları incelemeyi hedeflemektedir.

2. İşkence-kötü muamele ve zor kullanma yetkisinin aşılması

2.1. İnsan Hakları Hukuku'nda zor kullanma

Güvenlik güçlerinin orantısız güç kullandığı iddiası sıklıkla, yakalama ile toplantı ve gösterilerin dağıtılması sırasında gündeme gelmektedir. Düz bir okuma bu tür müdahalelerin insan hakları hukukunda, işkence dışındaki kötü muameleler kapsamında değerlendirildiğini düşündürebilir.

AİHM, kolluğun orantısız güç kullandığı iddia edilen birçok vakada Sözleşme'nin işkence, insanlık dışı ve onur kırıcı muameleyi yasaklayan 3. maddesinin ihlâl edildiği sonucuna ulaşmıştır. Mahkemeye göre:

> Özgürlüğünden mahrum edilen bir kişiye ilişkin olarak, kişinin kendi davranışı nedeniyle kesin bir zorunluluk olarak başvurulan dışındaki her türlü fiziksel güç kulla-

19 Bkz. 4778 sayılı Çeşitli Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına İlişkin Kanun, md. 1. RG: 11.1.2003, S. 24990.

20 Bununla birlikte, bu hüküm 4778 sayılı yasayla getirilen ertelemenin mutlak bir şekilde yasak olmasıyla aynı anlama da gelmemektedir. Çünkü, alt sınırı üç yıl hapis cezası olsa bile işkenceden açılan davada da 2 yıl veya daha kısa hapis cezası verilmesi ihtimali vardır.

21 Bu durum AİHM'nin 3. madde ihlali iddialarının zamanaşımına, genel ve özel affa konu olamayacağına ilişkin içtihadına açıkça aykırıdır. Abdülsamet Yaman/Türkiye, no. 32446/96, 2.11. 2004, para. 55; Okkalı/Türkiye, no. 52067/99, 17.10.2006, para. 76.

nımı insan onurunu zedeler ve kural olarak 3. maddede korunan hakkın ihlâline sebep olur.[22]

Polisin, yasadışı gösteri yapanları dağıtmak için aşırı güç kullandığı ve başvurucunun bir parmağının kırıldığı, vücudunun çeşitli yerlerinde ekimoz ve ezilmelerin oluştuğu Güler/Türkiye vakasında, Mahkeme, yasadışı bir toplantıyı dağıtmanın bu derece yoğun ve şiddetli bir güç kullanımını mazur gösteremeyeceğini saptamıştır.[23] Hatta bir eylemin yasadışı olması ona mutlaka şiddetle cevap verileceği anlamına da gelmez. Samüt Karabulut davasında, başvurucu Toplantı ve Gösteri Yürüyüşü yasası uyarınca önceden bildirimde bulunmadan yürüyüş yapan bir grup içerisinde yer almıştır. Grup polisin uyarıları sonrasında dağılmış, başvurucu ve bir başka gösterici slogan atmaya devam etmiştir. Ancak başvurucunun şiddete başvurduğunu veya fiziksel direnç gösterdiğini ortaya koyan bir delil bulunmamaktadır. AİHM bu şartlar altında başvurucunun başında yaralanmaya neden olan müdahalenin orantısız olduğuna karar vermiştir.[24] Bir başka deyişle, yasaya aykırı olsa bile barışçıl bir toplantıya fiziksel müdahale Sözleşme'nin 3. maddesini ihlâl etmektedir. Benzer durumun aktif direniş olmayan gözaltılar açısından da söz konusu olduğu söylenebilir.[25]

Ancak, benzer birçok olayda söz konusu olan AİHS'nin 3. maddesinin ihlâl edildiğine dair bulgu müdahalenin işkence değil, işkence dışı kötü muamele (insanlıkdışı ya da aşağılayıcı muamele) olduğuna dair bir bulgudur. Buradan yola çıkarak, işkence ve diğer kötü muamele suçları arasında yapısal bir farklılık olduğunu söylemek ve ikinci tür suçlara ilişkin devletin soruşturma ödevinin daha hafif olduğunu ileri sürmek mümkün müdür? Daha somut olarak sormak gerekirse, işkenceyi idari izne tâbi tutmayıp, zor kullanma yetkisine ilişkin sınırın aşılması suçunda izin sistemini işletmek ya da bu ikinci tür suç tipini farklı bir hukuksal rejime tâbi kılmak mutlak işkence yasağı açısından sorun yaratır mı?

Bu soruya sağlıklı bir cevap vermek için her iki ihlâl türü açısından yapısal bir analiz yapmak zorunludur. Eğer bu yapısal ilişki, işkence ve kötü muamele soruşturmalarının aynı şekilde yürütülmesini zorunlu kılmaktaysa, bunun gereğini yapmamak cezasızlığa, devletin esas ve usuli insan hakları ödevlerine aykırı davranmasına sebep olacaktır. Bir başka deyişle, işkence dışındaki kötü muamele türlerinde farklı bir hukuki rejim uygulamak, bunları izne tâbi tutmak ka-

22 Ribitsch/Avusturya, 4.12. 1995, Series A no. 336, para. 38; Satık ve Diğerleri/Türkiye, no. 31866/96, 10.10.2000, para. 54; Nevruz Koç/Türkiye, para. 44; Soner ve Diğerleri/Türkiye, no. 40986/98, 27.4.2006, para. 40; Güler/Türkiye, no. 49391/99, 10.01.2006, para. 41; Güzel Şahin ve Diğerleri/Türkiye, no. 68263/01, 21.12.2006, para. 46.

23 Güler/Türkiye, no. 49391/99, 10.01.2006, para. 46. Aynı yönde bkz. Güzel Şahin ve Diğerleri/Türkiye, no. 68263/01, 21.12.2006, para. 52.

24 Samüt Karabulut/Türkiye, no. 16999/04, 27.1.2009, para. 43-44.

25 Karatepe ve Ulaş/Türkiye, no. 29766/03, 17.6.2008, para. 32.

çınılmaz olarak devletin işkence soruşturmasına ilişkin ödevini yerine getirmemesi sonucunu doğuracaktır.

2.2. İşkence ve diğer yasak muamele tipleriyle ilişkisi: İşkence karakola özgü bir suç mudur?

İşkence yasağını oluşturan her bir unsurun ayrıntılı incelemesi bu makalenin sınırlarını aşmaktadır, bu konuda bugüne kadar yapılan çok sayıda çalışmaya bakılabilir (Ingelse, 2001: 205 vd; Boulesbaa, 1999: 1. Bölüm; Rodley, 2002; Evans, 2002; Doğru, 2006; Gemalmaz, 2006). Bununla birlikte, bu yazının temel sorunsalını oluşturan güvenlik güçlerinin kapatma yerleri dışında kullandıkları şiddetin hukuksal niteliğini saptamak bu unsurların normatif yapısına kısa bir bakışı zorunlu kılmaktadır.

İşkence kavramı, bir yanıyla insan hakları hukukundan kaynaklı olarak devlet sorumluluğunu, öte yandan ceza hukukundan kaynaklı olarak failin sorumluluğunu ilgilendirmektedir. Devlet sorumluluğunu doğuran bir işleyiş bozukluğu her zaman bireysel sorumluluğu da gerektirmeyebileceğinden[26] bu ayrımı vurgulamak gerekir.[27] Bununla birlikte, insan hakları-ceza hukuku farkı işkence suçu açısından çok da büyük değildir. Çünkü Türkiye'nin de taraf olduğu BM İşkence ve Diğer Zalimane, Gayri İnsani veya Küçültücü Muamele veya Cezaya Karşı Sözleşme'nin (İKS) 1. maddesi işkencenin tanımını vermekte, 4. maddesi ise işkencenin taraf devletlerin ceza hukukunda suç olarak düzenlenmesi ödevini öngörmektedir. Her ne kadar Sözleşme'ye ilişkin yapılan ilk yorumlarda (Burgers ve Danelius, 1988: 129) bunun ceza kanununda özel bir işkence suçu olması gerektiği şeklinde anlaşılması gerekmediği ileri sürülmüşse de, yakın tarihli İşkence'ye Karşı Komite[28] raporları bunun açık bir gereklilik olduğunu vurgulamaktadır (Rodley ve Pollard, 2006: 119; Marchesi, 2008: 197).

---

26 Örneğin, gönderildiği ülkede işkence görme potansiyeli olduğu için bir kişinin bu duruma rağmen sınırdışı edilmesi, ilgili devletin uluslararası hukukta sorumluluğunu doğurur. Oysa böyle bir durumda göndermeye karar veren yetkililerin en azından kötü muameleden doğrudan sorumlu tutulması söz konusu değildir. Çok sayıda örnek arasında bkz. Soering/Birleşik Krallık, 7 .7. 1989, Series A no. 161; Mamatkulov ve Askarov/Türkiye, no. 46827/99 and 46951/99, 4.2.2005.

27 Bu ayrımın uluslararası hukuktaki en önemli sonucu devlet sorumluluğu açısından mutlaka devlete atfedilebilir bir davranış aranmasına rağmen uluslararası cezai sorumluluk açısından devlet adına hareket etme zorunluluğunun olmamasıdır. Bu konuda, Eski Yugoslavya için Uluslararası Ceza Mahkemesi, Ruanda Ceza Mahkemesi ve Temyiz Mahkemesi'nin içtihatları yol göstericidir. Adı geçen mahkemeler devlet ajanı olmayan kişilerin işkence suçunu işleyip işlemediğini tartıştıkları ilk kararlarda Birleşmiş Milletler İşkenceye Karşı Sözleşme'deki tanım uyarınca devlet dahlini şart koşmuştur. The Prosecutor v. Delalic, IT-96-21-T, 16.11.1998, para. 459, The Prosecutor v. Furundzija, IT-95-17/1, 10.12.1998, para.162. Daha sonra bunun uluslararası ceza hukuku açısından bir zorunluluk olmadığını saptamışlardır. The Prosecutor v. Kunarac et al., IT-96-23 and 23/1, 22.2.2001, para. 495-496; The Prosecutor v. Kunarac et al., Temyiz Kararı, 12.6.2002, para. 148; Prosecutor v. Limaj et al., IT-03-66-T, para.240; The Prosecutor v. Laurent Semanza, ICTR-97-20-T, 15.5.2003, para. 342-343. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. (Lord, 2003; Redress, 2006).

28 İKS'nin 17. maddesine göre kurulan İKK taraf devletlerin sunduğu raporları inceleme, soruşturma yürütme, bireysel ve devletlerarası şikayet alma yetkisine sahiptir. Bkz. İKS, md. 17-22.

Komite'nin yakın tarihli Genel Yorumu'na göre taraf devletler, genel müessir fiil ve diğer suçlardan bağımsız bir işkence suçu tanımlayarak, Sözleşme'nin temel amacı olan işkence ve kötü muameleyi engelleme görevine doğrudan katkıda bulunmuş olacaklardır.[29] Tanımlanacak suç, en azından Sözleşme'nin 1. maddesinde verilen işkence suçunu içerecek nitelikte olmalıdır. Bununla birlikte, aynı maddenin 2. fıkrasına göre bu tanım, işkence suçunu daha geniş tanımlayan uluslararası veya ulusal hukuk kurallarını geçersiz kılmaz. Bir başka deyişle, iç hukuktaki işkence suçu en azından 1. maddede tanımlanan davranışları kapsamına almalıdır. Ancak, taraf devlet gerekli görürse bu kapsamı genişletebilir. İKS'nin 1. maddesine göre:

> Bu Sözleşmenin amaçları bakımından "işkence" terimi, bir kişi üzerinde kasıtlı biçimde uygulanan ve o kişiden ya da üçüncü bir kişiden bilgi edinmek yahut itiraf elde etmek; o kişinin ya da üçüncü bir kişinin gerçekleştirdiği yahut gerçekleştirdiğinden şüphelenilen eylemden ötürü onu cezalandırmak; ya da o kişiyi ya da üçüncü kişiyi korkutmak yahut yıldırmak gibi amaçlarla; ya da ayrımcılığın herhangi bir türüne dayanan herhangi bir nedenle, bir kamu görevlisi ya da resmi sıfatla hareket eden bir başka kimse tarafından bizzat yahut bu kimselerin teşviki ya da rızası yahut da bu eylemi onaylaması suretiyle yapılan ve gerek fiziksel gerekse manevi ağır acı ve ıstırap veren herhangi bir eylemdir. Bu, hukuka uygun yaptırımların sadece uygulanmasından doğan, bu yaptırımların kendisinde var olan yahut arızi biçimde oluşan acı ve ıstırabı içermez.[30]

Bu tanıma göre, bir muamelenin işkence sayılabilmesi için dört olumlu, bir olumsuz koşul vardır. İşkence:

- fiziksel veya manevi ağır bir acı veren,
- bir kamu görevlisi ya da resmî sıfatla hareket eden bir başka kimse tarafından bizzat yahut bu kimselerin teşviki ya da rızası yahut da bu eylemi onaylaması suretiyle,
- maddede belirtilen türden bir amaçla,
- kasten işlenen,
- hukuka uygun yaptırımların sadece uygulanmasından doğan, bu yaptırımların kendisinde var olan yahut arızi biçimde oluşan acı ve ıstırap niteliğinde olmayan bir davranıştır.

İKS'de verilen tanım, uluslararası insan hakları hukukundaki tek işkence tanımı değildir. İşkence tanımı İKS'den önce BM İşkenceye Karşı Bildiri'de ve Amerikalılararası İşkencenin Önlenmesi ve Cezalandırılması Sözleşmesi'nde[31]

---

29 Committee Against Torture, General Comment 2, Implementation of article 2 by States Parties, U.N. Doc. CAT/C/GC/2/CRP. 1/Rev.4 (2007), para. 11.Ülke raporlarında da konu tekrar edilmektedir: CAT, Concluding Observations on Italy, UN. Doc. CAT/C/ITA/CO/4, 18 May 2007, para. 5.

30 Sözleşmenin resmî çevirisi özgün anlamını vermediği için M. Semih Gemalmaz tarafından yapılan serbest çeviri esas alınmıştır (Gemalmaz, 2004: 69).

31 Sözleşme'nin Türkçe çevirisi için bkz. Gemalmaz, 2003: 179.

de verilmiştir. AİHS ve Amerikalılararası İnsan Hakları Sözleşmesi (AmeİHS)[32] gibi bölgesel ve Medeni ve Siyasal Haklar Sözleşmesi (md. 7) gibi evrensel nitelikli sözleşmeler ise işkencenin tanımını vermeden yasaklama yoluna gitmektedirler. Bununla birlikte AİHM'nin giderek daha sık bir şekilde İKS'yi referans aldığı görülmektedir.

Uluslararası metinlerin hiçbirisinde zalimane, insanlıkdışı veya aşağılayıcı muamele veya cezanın tanımı verilmemekle birlikte; İşkenceye Karşı Bildiri'de, işkencenin bu tür muamele ya da cezaların ağır ve kasıtlı işlenen bir türü olduğu belirtilmektedir.

2.2.1. Dikey-yatay ve karma ilişki

Uluslararası ve ulusal hukuktaki işkence ile diğer kötü muamele türleri arasındaki ilişkinin yapısal açıdan üç şekilde kurulması mümkündür.[33] Birinci olasılık İşkenceye Karşı Bildiri'nin kurduğu acı ve ızdırabın yoğunluğuna bağlı ilişkidir. Buna göre, bir davranış kademeli olarak aşağılayıcı, insanlıkdışı veya işkence olabilir. Bu yaklaşımın ağırlık noktası acı ve ızdırabın yoğunluğu olduğu için bir kere işkence ve kötü muamele yasağının kapsamına giren davranış ezânın artmasıyla işkenceye dönüşebilir. Bu nedenle, bu yaklaşıma göre işkencenin diğer kötü muamelelerle arasındaki ilişki dikey bir ilişkidir. Aşağıda açıklanacağı üzere 1970'lerin ortalarında itibaren yoğun olarak başvurulan bu ölçüt, etkisini yitirmeye başlamıştır.

İkinci olasılık, işkencenin diğer kötü muamele türlerinden başka unsurlar nedeniyle ayrılmasıdır. Bu yaklaşım, işkenceyi diğer kötü muamele türlerinden araç olduğu mekanizmanın niteliğiyle ayırmaktadır. Buna göre, bir yaşlının bir huzurevinde çektiği eza ne kadar yüksek olursa olsun,[34] eğer verilen ezânın nedeni ilgili hukuk metninde sayılan özel amaçlardan biri nedeniyle yapılmamışsa, bu kişinin işkence gördüğü söylenemez. Örneğin işkencenin ceza soruşturması sırasında işlenebilen bir davranış sayılması halinde huzurevinde yaşanılan olay artık işkence olarak nitelenemeyecektir. Aynı şekilde, 71 yaşında askere alınmak istenen bir kişinin durumu da ancak insanlıkdışı ve aşağılayıcı muamele sayılacaktır.[35] İKS'de yer alan amaçlardan birisiyle gerçekleştirilmemek şar-

32 Sözleşme'nin Türkçe çevirisi için Gemalmaz, 2003: 5.

33 Evans, AİHS içtihadında geliştirilen ilk sistematiği dikey, Avrupa İşkencenin Önlenmesi Komitesi'nin oluşturduğu ölçütü ise yatay olarak nitelemektedir (Evans, 2002: 369 vd. ve 382). Bununla birlikte, aşağıda açıklanacağı gibi bazı zalimane, insanlıkdışı ve haysiyet kırıcı davranışların işkenceye dönüşme potansiyeli olduğu düşünüldüğünde bu ikili ayrıma üçüncü bir olasılık eklemek gerektiği düşünülmektedir. Evans'ın anılan yazının sonunda yaptığı öneri bu üçüncü modele uygundur.

34 Yaşlılık ve alıkonulma koşullarına ilişkin örnek olarak şu vakalara bakılabilir: Mouisel/ Fransa, no. 67263/01, ECHR 2002-IX; Farbtuhs/Letonya, (no. 4672/02, 2.12.2004; Papon/Fransa (no. 1) (dec.), no. 64666/01, ECHR 2001-VI.

35 Taştan/Türkiye, 63748/00, 4.3.2008.

tıyla, kötü hapishane koşulları,[36] sağlık nedeniyle kişiyi sınır dışı etmeme ödevinin[37] de işkenceye dönüşme olasılığı yoktur.[38] Bu yaklaşım, işkence ile diğer kötü muamele türleri arasında yatay bir ilişki kurmaktadır. Çünkü her iki davranış birbirinden ayrı kategorilerdir ve bu farklılığı belirleyen ölçüt ezânın ağırlığı değildir.

Üçüncü olasılık ise iki ölçütün birlikte dikkate alındığı durumdur. Buna göre, bir davranışın işkence olarak nitelenip nitelenemeyeceğini saptamak için önce yatay ilişki ölçütü uygulanacak, eğer amacı açısından işkence olması mümkün olmayan bir muamele söz konusu ise bunun zalimane, insanlıkdışı veya aşağılayıcı muamele olduğu saptanacaktır. Yok, eğer diğer unsurlar açısından işkence olarak tanımlanma potansiyeli taşıyorsa bu kez dikey ölçüte göre muamelenin işkence sayılacak derecede yoğun olup olmadığına bakılacaktır. Bu üçüncü yaklaşım, işkence dışı kötü muamele türlerini işkence olarak nitelenebilir ve işkence olarak nitelenemez olarak ikiye ayırmayı gerektirecektir. Her ne kadar açıkça ifade edilmese de AİHM'nin, BM İKS'nin yürürlüğe girmesinden sonraki içtihadının bu şekilde evrildiğini, buna uygun olarak acı ve ızdırabın yoğunluğu ölçütünün büyük ölçüde yumuşatıldığını söylemek mümkündür.[39] BM İşkence Özel Raportörü Nowak'ın ifadesi bu son ölçütü ortaya koymaktadır:

> İlke olarak işkence dahil tüm zalimane, insanlıkdışı muamele tipleri ağır acı ve ızdırap verilmesini gerektirir [...] Zalimane veya insanlıkdışı muamelenin aynı zamanda işkence olarak tanımlanabilmesi İKS 1. maddedeki diğer şartların; ağırlıklı olarak insanlıkdışı muamelenin maddede sayılan amaçlardan biri amacıyla kullanılıp kullanılmadığı ölçütünün, yerine getirilip getirilmediğine bağlıdır (Nowak, 2006: 822; De Vos, 2007: 7).

O halde, polisin kapatma mekânları dışında kullandığı gücün işkence olarak nitelenip nitelenemeyeceğini karma ölçüte göre belirlemek mümkündür. Bunun için önce işkenceyi oluşturan unsurlara, son olarak da acının ve ızdırabın yoğunluğuna bakmak gerekmektedir.

---

36 Çok sayıda örnek içinden bkz. Kehayov/Bulgaristan, no. 41035/98, 18.01.2005, para. 75; Kudla/Polonya, 30210/96, 26.10.2000, para. 94. Bu anlamda hapishanede tuvalet kağıdının bulunmaması bile 3. madde sorunu yaratabilir. Valasinas/Litvanya, no. 44558/98, 24.7.2001, para. 104. Alıkonma rejiminden kaynaklanan ihlal örnekleri için bkz. Gemalmaz, Madde 3 Analizi, s. 244 vd.

37 Örneğin D/Birleşik Krallık, 2.5.1997, RJD 1997-III 777.

38 Eski Yugoslavya ve Ruanda Ceza Mahkemeleri Temyiz Mahkemesi yakın tarihli Brdjanin kararında, işkence suçunda ağır acı ve ızdırabın belirli bir amaç için verilmesi gerektiğini, bu amacın olmadığı durumda çok ağır bir acının bile işkence olarak nitelenemeyeceğini belirtmiştir. Prosecutor v Brdjanin IT-99-36 2007 (Appeal) para. 486.

39 Mahkeme çok sayıda kararında işkence tanımını İKS'ye atıfla yapmaktadır. Örn. Selmouni/Fransa, ECHR 1999-V, para. 101; Süheyla Aydın/Türkiye, no. 25660/94, 24.5.2005, para. 195; Salman/Türkiye, no. 21986/93, 27.6.2000, para. 114.

2.2.2. Amaç unsuru

İKS'ye göre işkenceyi sıradan müessir fiilden ayıran unsurlardan biri amaç unsurudur. İKS 1. maddeye göre işkence "kişiden ya da üçüncü bir kişiden bilgi edinmek yahut itiraf elde etmek; o kişinin ya da üçüncü bir kişinin gerçekleştirdiği yahut gerçekleştirdiğinden şüphelenilen eylemden ötürü onu cezalandırmak; ya da o kişiyi ya da üçüncü kişiyi korkutmak yahut yıldırmak gibi amaçlarla; ya da ayrımcılığın herhangi bir türüne dayanan herhangi bir nedenle" işlenebilir.

AİHM'nin de 3. maddede ifade edilmemekle birlikte amaç unsurunu işkencenin varlığını saptama konusunda kullandığı belirtilebilir. Gerçekten de, Eğmez/Kıbrıs[40] ve Denizci ve Diğerleri/Kıbrıs[41] davalarında Mahkeme dava konusu muamelelerin işkence olmadığını saptarken, diğer unsurlar[42] yanında şiddetin ifade almak için kullanılmamış olmasını da dikkate almıştır. Şiddete, kişiyi ifade vermeye zorlamak maksadıyla başvurulmamış olmasının, Mahkeme'nin söz konusu muameleyi işkence olarak nitelememesinde belirleyici olduğu söylenebilir.

İşkencenin amaç unsurunu genelde ceza soruşturmasıyla ilgili konular oluşturmaktadır. Bununla birlikte, işkencenin siyasi niteliği göz önünde tutulduğunda sadece bir ceza muhakemesi aracı olmadığı da görülecektir. İşkence, muhalifleri sindirmenin ve cezalandırmanın bir aracıdır. Ceza muhakemesinde bir araç olarak kullanılmasının nedenlerinden biri de budur. Fakat bu amaç sadece ceza muhakemesi süreciyle sınırlandırılamaz. Aksi takdirde toplama kamplarında yapılan eziyeti işkence olarak tanımlamak imkânsız hale gelir. Örneğin, yakın Türkiye tarihinde gerçekleştirilen işkencelerin tamamının yürütülen ceza davalarına ilişkin delil toplama amaçlı olmadığı açıktır. İşkencenin büyük bir kısmı devlete başkaldırdığı düşünülen kişileri cezalandırmak amaçlı olarak yapılmaktadır. Nitekim, Burgers ve Danelius, İKS'deki "gibi amaçlarla" ("*such purposes as..*") ifadesini yorumlarken "gibi amaçlar" ifadesindeki amaçlarla İKS 1. maddede sayma usulü gösterilen amaçlar arasında ortak bir nitelik olması gerektiğini vurgulamış, bu niteliğin de "Devletle veya organlarının siyaseti ve çıkarlarıyla –uzak dahi olsa– bir bağlantının varlığı" olduğunu belirtmiştir (Burgers ve Danelius: 119).

O halde belli bir siyasi görüşü, etnik veya dinsel grubu cezalandırmak amacıyla polisin toplumsal olaylara müdahalesinde aşırı güç kullanması, amaç unsurunun gerçekleştiği şeklinde anlaşılabilir. Aynı şekilde, siyasi sebeplerle bağlantılı olarak yakalanan kişiye karakol kaydı yapıldıktan sonra kötü muamele-

40 Eğmez/Kıbrıs, no. 30873/96, 21.12.2000, para. 78.

41 Denizci ve Diğerleri/Kıbrıs, no. 25316-25321/94 and 27207/95, 23.5.2001, para. 384-386.

42 Bu kararlarda amaç unsurunun tek ölçüt olmadığının altını çizmek gerekir. Mahkeme'ye göre yaralanmaların düzeyi tam saptanamamış, söz konusu yaralanmanın başvurucu üzerinde uzun süreli bir etki bıraktığı kanıtlanamamıştır.

nin yapılamayacağı düşünüldüğü için gözaltı-karakol arasında yapılan davranışlarda da İKS 1. madde anlamında amaç unsurunun gerçekleştiği belirtilebilir. Bu unsurun her bir olayda ayrıca değerlendirilmesi gerekmekle birlikte, Türkiye'de polisin toplumsal olaylara müdahalesindeki ağırlığı belirleyen unsurlardan birinin toplantıyı düzenleyenlerin kimliği olduğu yönündeki şikâyetleri hatırlatmakta fayda vardır. Hatta öyle ki, bazen gösterinin konusu devlet politikalarına[43] ters düşmese bile gösteriyi örgütleyenlerin kimliği daha sert müdahale için bir neden olabilmektedir.

2.2.3. Yetki - Hukuka uygun yaptırım

Yukarıda da belirtildiği gibi işkence tanımının negatif unsuru hukuka uygun yaptırımların sadece uygulanmasından doğan, bu yaptırımların kendisinde var olan yahut arızi biçimde oluşan acı ve ıstırabı içermemesidir. Polisin orantısız güç kullanması konusu bu unsur açısından da incelenmelidir. İnsan hakları hukuku, kişinin kendi davranışı nedeniyle kesin bir zorunluluk olarak başvurulan fiziksel gücü meşru görebilir. O halde hukukun güç kullanmaya yetkili kıldığı yetkililer, uluslararası kuralları ve durumun gerektirdiği ölçülü davranış kurallarını ihlâl etmedikleri sürece güç kullanabilirler.

Yetkinin olmadığı veya hukuka aykırı yaptırımların uygulandığı durumlarda ise bu kıstasın uygulanması mümkün değildir. Bu ölçüt yerine mutlak işkence ve kötü muamele yasağı devreye girer. Örneğin, sorguda fiziksel ve psikolojik baskı niteliği taşıyan, irade bozucu araç ve muameleler kullanılamaz, bu nedenle kullanılan fiziksel gücün orantılı olup olmadığı da tartışılamaz.

Benzer şekilde tamamen kontrol altına alınmış bir kişinin dövülmesi de yetki dışındadır ve kontrol altında bulunan kişi üzerinde uygulanan şiddetin orantısından bahsetmek mümkün değildir. Yani, yetkisizlik, orantı testini tamamen uygulanamaz hale getirir. O halde orantı testinin devrede olduğu durumda zalimane, insanlıkdışı veya aşağılayıcı muameleden bahsedilebilir ama işkence tabiri kullanılamaz. Ama kontrol sonrası yetkisiz güç kullanımı, işkence testini devreye sokar.

2.2.4. Mekân - Özgürlüğü kısıtlama

İKS, İşkenceye Karşı Bildiri'nin üzerine inşa edilmesine ve bu metin de aslında özgürlüğünden mahrum bırakılanlar için düzenlenen bir kongrenin ürünü olmasına rağmen, İKS'de işkence için bir mekân kısıtlaması yer almadığı gibi işkence sırasında özgürlüğün kısıtlanmış olması şartı da aranmamaktadır.[44]

43 Örneğin, İnsan Hakları Derneği'nin İsrail'i kınamak için düzenlediği bir gösteri sert bir şekilde dağıtılabilmektedir. Samüt Karabulut/Türkiye, no. 16999/04, 27.1.2009.

44 Burgers ve Danelius bu konunun hazırlık çalışmasında yeterince vurgulanmadığını belirtmekte-

Bu durumun, polisin bir toplantıyı dağıtmak için güç kullandığı durumla gözaltında işkenceyi birbirinden ayırt etmeyi zorlaştıracağı ileri sürülmüştür (Ingelse, 2001: 211).

Uluslararası Ceza Mahkemesi'ni kuran Roma Statüsü'nün 7. maddesinde bu konu daha açık bir şekilde ifade edilmiştir. Anılan maddenin 2. fıkrasının (e) bendine göre:

> "İşkence", *gözaltında bulunan veya sanığın nezaretinde* bulunan bir kişiye, kasıtlı olarak fiziksel ya da zihinsel olarak ağır acı veya ıstırap çektirilmesi anlamına gelir.[45]

Görüldüğü üzere, ilk bakışta işkenceyle davranışın yapıldığı mekân arasında ya da en azından özgürlüğün kısıtlanması arasında doğrudan bir bağ kurulmuştur. Kanımızca burada kurulan bağ, mekânla kişi arasında olmaktan çok alıkonanla alıkoyan arasındadır. Nitekim, İKS'ye göre daha sınırlı bir tanım getiren Roma Statüsü, gözaltında bulunma halini ("*upon a person in the custody*") yeterli görmemiş, bir kişinin diğeri üzerinde kontrol kurmasının da ("*under the control of the accused*") işkence suçunun işlenmesi için gerekli koşulu sağlayabileceğini öngörmüştür. Bu ifadenin, İKS'de yer alan kamu görevlisi bağının UCM Statüsü'nde olmaması nedeniyle faille mağdur arasında bir güç veya kontrol ilişkisinin kurulabilmesi için kullanıldığı ifade edilmiştir (Lee, 2001: 90). Gerçekten de aksinin kabulü, resmî alıkonma mekânları dışında gerçekleştirilen hiçbir muamelenin işkenceye dönüşememesi gibi insan hakları hukuku ve uluslararası ceza hukukunun özüne aykırı bir sonuç ortaya çıkarabilirdi.

Gerçekten de, UCM Statüsü'nün dar tanımına göre bile işkence suçunun işlenmesi için kişinin mutlaka resmî alıkonma mekânlarında tutulması gerekmediği gibi resmî gözaltı işleminin yapılmış olması da şart değildir. Önemli olan, alıkoyan kişinin alıkonan üzerinde hâkimiyet kurmuş olmasıdır. Bu koşul da polisin kişiyi yakaladığı anda, hatta kişinin karşı koymasının polisin sayı ve gücüne bağlı olarak bir anlam ifade etmeyeceği durumlarda açıkça gerçekleşmektedir.

AİHM'nin 3. madde içtihadı bu bulguları doğrulamaktadır. 3. maddenin ihlâl edildiği sonucuna ulaşılan Tuncer ve Durmuş kararında her ne kadar işkence ifadesi kullanılmamaktaysa da Mahkeme'nin gözaltı öncesi dayağı, başvuruculara daha sonra alıkonuldukları Eyüp Spor Salonu'na gitmeden önce götürüldükleri otobüste tutuldukları sıradaki dayağı ve nihayet alıkonuldukları Eyüp Spor Salonu'ndaki dayağı[46] ayırt etmemesi, bu anlamda resmî alıkonmanın çok da belirleyici olmadığını göstermektedir.[47]

---

dirler (Burgers ve Danelius, 1988: 120).

45 Statü'nün Türkçe resmî olmayan çevirisi için bkz. (Uluslararası Ceza Koalisyonu, 2006) Bu tanımlamanın aynen ABD hukukundan alındığı görülmektedir. Bkz. 18 U.S.C § 2340: "...within his custody or physical control."

46 Bilindiği gibi gazeteci Metin Göktepe anılan olayda şiddetli bir şekilde dövülerek katledilmiştir.

47 Olayda başvurucular resmen herhangi bir şeyle suçlanmadıkları için 5. madde ihlalinin de ger-

Ancak bu konudaki belki de en belirleyici karar, yakın tarihli Tekin ve Diğerleri davasında verilmiştir. Bilindiği gibi, Mahkeme'nin yerleşmiş içtihadına göre; bir kişinin sağlıklı olarak gözaltına alınması sonrasında sağlığının bozulması durumunda, kişinin sağlığındaki bozulmanın alıkonulmadan kaynaklı olduğuna dair bir karine olduğu için, aksini ispat yükü hükümete düşmektedir.[48] Mahkeme, gözaltında bulunan kişilerle devlet yetkililerinin mutlak kontrolü altında bulunan yerlerdeki (*une zone placée sous le contrôle des seules autorités de l'Etat*) kişiler arasında bir paralellik kurulabileceğini düşünmektedir.[49] Buna göre, başvurucuların köyüne operasyon yapan jandarma, olay sırasında tüm köy üzerinde mutlak bir kontrole sahiptir ve devlet burada gerçekleşen 3. madde ihlâllerini açıklamak yükümlülüğü altındadır.[50] İşkence yeterli güçle kontrol kurulan her yerde gerçekleştirilebilir.

2.2.5. Izdırabın yoğunluğu

Esasen ızdırabın yoğunluğu ölçütü, yani dikey ölçüt nesnel bir şekilde uygulanması mümkün olmayan ya da çok zor olan bir ölçüttür. Izdırabın ağırlığını bilimsel olarak tespit edecek bir araç olmadığı gibi; AİHM'nin böyle bir değerlendirmede muamelenin süresi, kişinin fiziksel ve ruhsal sağlığı üzerindeki etkisi ve bazı davalarda mağdurun cinsiyeti, yaşı, sağlık durumu gibi özelliklerin dikkate alınması gerektiği yönündeki içtihadı[51] bu konuda öngörüyü ciddi şekilde zorlaştırmaktadır. Aynı davranışı farklı organların aynı zamanda,[52] ya da aynı organın farklı zamanlarda farklı isimlerde nitelendirmesi de bu ölçütün keyfiyete ne derece açık olduğunu göstermektedir. Nitekim BM İnsan Hakları Komitesi de bu ayrımı kullanmaktan mümkün olduğunca kaçınmaktadır.[53]

çekleştiği hatırlatılmalıdır. Tuncer ve Durmuş/Türkiye, no. 30949/96, 2.11.2004, para. 43, 50.

48 Tomasi/Fransa, 27. 8,1992, Series A. No. 241-A, para. 108-111; Selmouni/Fransa, 25803/94, 28.7.1999, para. 87.

49 Tekin ve Diğerleri/Türkiye, para. 50. Mahkeme daha önce yaşam hakkı ihlali iddiası içeren davalarda benzer bir ölçüt kullanmıştır. Bkz. Akkum ve Diğerleri/Türkiye, no. 21894/93, CEDH 2005-II, para. 211.

50 Tekin ve Diğerleri/Türkiye, para. 53-56.

51 Bu ifade ilk kez İrlanda/Birleşik Krallık davasında kullanılmıştır. İrlanda/Birleşik Krallık, 18.1.1978, Series A. no. 25, para. 162. Ancak ifade yeni kararlarda da tekrar edilmektedir: Örn. Moldovan ve diğerleri/Romanya, Karar no. 2, no. 41138/98 ve 64320/01, 12.7.2005, para. 100; Güveç/Türkiye, no. 70337/01, 20.1.2009, para. 90; Kaprykowski/Polonya, no. 23052/05, 3.2.2009, para. 68.

52 İrlanda/Birleşik Krallık davasında Avrupa İnsan Hakları Komisyonu'nun işkence olarak tanımladığı muameleler daha sonra AİHM tarafından insanlıkdışı ve aşağılayıcı muamele olarak nitelendirilmiştir. İrlanda/Birleşik Krallık, Kom. Raporu, no. 5310/71 ve 5451/72.

53 Komiteye göre MSHS'nin 7. maddesinde yasaklanan farklı muamele biçimleri arasında keskin bir ayrılığa gitmek anlamsızdır. Human Rights Committee, General Comment 20, Article 7 (Forty-fourth session, 1992), Compilation of General Comments and General Recommendations Adopted by Human Rights Treaty Bodies, U.N. Doc. HRI/GEN/1/Rev.1 at 30 (1994), para. 4. İnsan Hakları Komitesi bireysel başvurularda da büyük ölçüde muamele türlerini isimlendirmekten kaçınmaktadır. Örnekler için Gemalmaz, 2002; Association for the Prevention of Torture ve Center for Justice and International Law, 2008; Rodley, 2002: 472; Ingelse, 2001: 229.

Dahası, bu ölçüt, hükümetlerin birçok davranışı işkence kapsamı içinde görmemesi sonucunu doğurmaktadır. Örneğin, 2002 yılında ABD Başkanı'nın Danışmanı için Adalet Bakanlığı kapsamında hazırlanan ayrıntılı bir notta[54] işkence suçunun sadece "aşırı (*extreme*) davranışlar" için söz konusu olabileceği ifade edilmiştir. Anılan metne göre işkence seviyesine ulaşacak fiziksel acı, organ yetersizliği, önemli vücut fonksiyonlarında kalıcı bozulma ve hatta ölüm gibi ciddi fiziksel yaralanmaya eşit bir yoğunluğa ulaşmalıdır. Aynı değerlendirmeye göre, ağır ruhsal acının da işkence sayılması için sadece yapıldığı anda ızdırap vermesi yeterli değildir, muamelenin "post travmatik stres bozukluğu" gibi kalıcı psikolojik zarara da yol açması gerekir. Gerçi İKS'nin hazırlık çalışmalarıyla da tamamen çelişen[55] bu yaklaşım, öğretide sert bir şekilde eleştirilmiş (Koh, 2006; Alvarez, 2006; Paust, 2005; Luban, 2005; Nowak, 2006), hem İşkenceye Karşı Komite[56] hem de Eski Yugoslavya için Uluslararası Ceza Mahkemesi'nde temyiz aşamasında[57] reddedilmiştir, ama yine de ölçütün sanıldığı kadar açık olmadığını göstermesi açısından çarpıcıdır.

Bu zorluğu dikkate alan AmelÖS herhangi bir ağır eza ölçütüne işkence tanımında yer vermemiştir. Öyle ki, bu Sözleşme'ye göre yapılan muamele kişinin manevi veya bedensel acı çekmesine neden olmasa bile bu davranışların mağdurun kişiliğini yok etmek ya da fiziksel veya ruhsal yetisini azaltmaya yönelik olması yeterlidir. Kişiye acı vermeksizin iradesini kırmaya yönelik olan yöntemler de bu tanım uyarınca işkence kapsamına girebilmektedir.

İşkenceye Karşı Komite kararları da bu eğilime uygundur. Sırbistan ve Karadağ'a karşı yapılan bir dizi başvuruda Komite, işkence bulgusu için ağır, sistematik ve uzun bir muameleye gerek olmadığını ortaya koymuştur.[58] Bu başvurulardan Danilo Dimitrjevic vakasında, başvurucunun yaklaşık bir saat süreyle kötü muameleye tâbi kalması işkence bulgusu için yeterli olmuş, Komite bu durum karşısında ağırlık tartışmasına girmemiştir.[59] Komite'nin ülke raporlarına yaklaşımı da benzer niteliktedir (Nowak, 2006: 824).

54 J.S. Bybee, Assistant Attorney General, Memorandum for Alberto R. Gonzales, Counsel to the President, Re: Standards of Conduct for Interrogation under 18 U.S.C. §§ 2340-2340A, 1 August 2002, s. 13.

55 İKS'nin hazırlık çalışmalarında ağırlığı nitelemek için ABD delegasyonu tarafından önerilen "aşırı" (extreme) sıfatı yeterli desteği görmemiş ve Sözleşme'de yer almamıştır (Burgers ve Danelius, 1988: 45).

56 Komite'nin Amerikan hükümetine bu konuda yönelttiği sorular için bkz. List of issues to be considered during the examination of the second periodic report of the USA, CAT/C/USA/Q/2, 8 .2. 2006.

57 ABD tarafından getirilen bu öneri Uluslararası Mahkeme önündeki bir sanık tarafından uluslararası örfi hukukun değiştiğinin bir delili olarak sunulmuş ancak Temyiz mahkemesi bu iddiayı reddetmiştir. Prosecutor v Brdjanin IT-99-36 2007 (Appeal), para. 246.

58 Jovica Dimitrov/Sırbistan ve Karadağ, Communication No. 171/2000, U.N. Doc. CAT/C/34/D/171/2000 (2005); Dragan Dimitrijevic/Sırbistan ve Karadağ, Communication No. 207/2002, U.N. Doc. CAT/C/33/D/207/2002 (2004).

59 Danilo Dimitrijevic/Sırbistan ve Karadağ, Com no. 172/2000, UN Doc. CAT/C/35/D/172/2000 (2005).

Görüldüğü gibi, iddia edildiğinin (Önok, 2006: 172)[60] aksine işkence ve diğer kötü muameleler arasındaki ayrımın dayanağı artık büyük ölçüde derece ve ağırlık farkı değildir. Acı ve ızdırabın yoğunluğu ölçütünün insan hakları hukukunda popülaritesini kaybettiğini söylemek mümkündür.[61]

Ancak ölçütün özellikle AİHS sisteminden tamamen çıktığı tabii ki iddia edilemez. AİHM'nin işkenceye ilişkin özel damga saptaması akılda tutulduğunda, bir toplantıyı dağıtmak veya bir kişiyi gözaltına almak için kullanılan şiddetin ne zaman yeterli ağırlıkta olacağı değerlendirilmelidir. Acı ve ızdırabın yoğunluğu kıstası ilk olarak Avrupa İnsan Hakları Komisyonu'nun Yunanistan kararında gündeme gelmiş,[62] bu yaklaşım İşkenceye Karşı Bildiri'nin hazırlanmasında etkili olmuş ve Bildiri'de işkencenin, zalimane, insanlıkdışı veya aşağılayıcı muamele veya cezanın ağır ve kasıtlı işlenen bir türü olduğu belirtilmiştir. Bildiri'nin hemen sonrasında AİHM bugün de kısmen devam eden kademeli acı ve ızdırap ölçütünü İrlanda/Birleşik Krallık kararında kabul etmiştir.[63] Birleşik Krallık'ın IRA militanlarına uyguladığı ve İKS'nin 1. maddesindeki işkence tanımında yer alan bütün unsurları taşıyan beş tekniğin[64] işkence değil insanlıkdışı ve aşağılayıcı olduğuna hükmettiği kararında; Sözleşmeyi yapanların bilinçli bir tercihle "işkence" ile "insanlıkdışı ve aşağılayıcı muamele" kavramlarını ayrı ayrı kullandığını saptamış, çok ciddi ve zalimane bir ızdıraba kasıtlı olarak sebep vermeyi işkence olarak tanımlamak suretiyle, işkenceye özel bir damga (leke) vurulmak istediklerini kabul etmiştir.[65]

Bugün bu eğilimin tamamen ortadan kalktığını söylemek mümkün değilse de 80'lerin ortalarından itibaren yoğunluk ölçütünde ciddi bir değişiklik olduğu da yadsınamaz. Bir kere, İKS, İşkenceye Karşı Bildiri'den farklı olarak işkencenin diğer kötü muamele türlerinin ağırlaştırılmış türü olduğu ifadesini terk etmiştir. Her ne kadar, İKS'nin 16. maddesinde yine ayrı bir kategori olarak diğer zalimane, insanlıkdışı ya da aşağılayıcı muamele ve cezadan bahsediliyor ve bunlar farklı bir hukuki rejime tâbi tutuluyor olsa bile,[66] İşkenceye Kar-

60 Aslında yazar da bu ölçütün hukuk ilkeleriyle çözülemeyecek bir konu olduğunu kabul etmekte ama hem insan hakları hem de ceza hukuku açısından ayırıcı ölçütün ağırlık olduğunu belirtmektedir. Bkz. aynı yerde s. 399 vd. Gemalmaz, söz konusu ölçütü demode bulmakta, hatta sonuçlarını eleştirmektedir (Örn. Berlinski ve Krnetty vakalarına ilişkin değerlendirme, s. 314-318). Bununla birlikte yazarın görüşünü açıkladığı yakın tarihli bu çalışmasının yine de bu ayrım üzerine kurgulandığı söylenebilir. Bunu AİHM'nin hâlâ bu ölçüte yollama yapmasına bağlamak doğru olacaktır (Gemalmaz, 2006).

61 Önceki Birleşmiş Milletler İşkence özel raportörü Nigel Rodley (2002: 491) ve şimdiki raportör Manfred Nowak'ın (Nowak, 2006) bu konudaki açık tutumları bu eğilimin en açık göstergesidir.

62 12 Yearbook of the European Convention on Human Rights (1969) 186.

63 İrlanda/Birleşik Krallık, 18.1.1978, Series A. no. 25, para. 167.

64 Beş teknik; alıkonulan kişilerin stres pozisyonunda saatlerce ayakta tutulmaları, sorgulama dışında gözlerinin koyu renkli bir bağla bağlı tutulması, gürültüye maruz bırakma, uyutmama, yiyecek ve içeceğin az verilmesinden oluşmaktadır. İrlanda/Birleşik Krallık, para. 96-104.

65 Aynı yerde, para. 167.

66 16. madde Sözleşme'nin sadece 10, 11, 12 ve 13. maddelerinin 16. maddede sayılan muamele-

şı Bildiri'deki kademelendirmenin kaldırılmış olmasının hiçbir anlamının olmadığı savunulamaz.

AİHM içtihadındaki ilk önemli kırılma için ise 1999 tarihinde verilen Selmouni kararını[67] beklemek gerekmiştir. AİHM'nin ilk işkence bulgusunun 1996 yılında gerçekleştiği[68] düşünüldüğünde aslında bunun çok da gecikmiş bir karar olmadığı anlaşılacaktır. Selmouni kararında AİHS'nin yaşayan bir belge olma özelliğine vurgu yapan Mahkeme, "Sözleşme çerçevesinde geçmişte 'işkence' olarak değil aksine "insanlıkdışı ve aşağılayıcı muamele" olarak sınıflandırılmış davranışların gelecekte başka türlü sınıflandırılabileceğini" belirtmiştir. Mahkemenin anılan cümleyle İrlanda/Birleşik Krallık davasındaki gölgeden kurtulmak istediği de açıktır. Haklı olarak bugün beş teknik için işkence saptaması yapılacağı spekülasyonları da yapılmıştır (Rodley, 2002: 477).

Selmouni ölçütü kullanılarak işkence saptaması yapılan daha yakın tarihli bir karar ise konusu itibariyle vurgulanmaya değerdir. Bursuc/Romanya davasında, başvurucu kendisine kimlik soran polislere verdiği sert cevap karşısında önce copla darp edildiğini, daha sonra kelepçeli bir şekilde park halinde duran araca alındığını ve burada yarı baygın hale gelinceye kadar dövüldüğünü ve nihayet götürüldüğü karakolda sekiz polis tarafından saldırıya uğradığını ve çeşitli şekillerde dövüldüğünü ifade etmiştir. Hükümet başvurucunun iddialarını reddetmiş, başvurucunun sarhoş ve saldırgan olduğunu ve bu nedenle araçta kontrol edilmek istendiğini, karakolda da kendi kendine zarar verdiğini ileri sürmüştür. Selmouni kararındaki yaşayan belge içtihadını tekrarlayan Mahkeme, hükümetin mevcut doktor raporlarını çürütecek veriler ortaya koyamaması sonucunda başvurucunun işkenceye uğradığını kabul etmiştir.[69]

Nihayet Keenan vakasında Mahkeme "belirli bir önlemden kaynaklanan fiziksel ve ruhsal ızdırabın ağırlığı Mahkeme tarafından 3. madde kapsamında karara bağlanan birçok kararda önemli bir ölçüt olmakla birlikte, kişi üzerindeki gerçek etkinin kanıtlanmasının belirleyici etmen olmayabileceği durumlar olabilir"[70] sonucuna ulaşmıştır. Mahkeme'nin eğilimi, devamlı tekrar edilmekle birlikte artık dikey ilişki ölçütüne bağlı olmadığını göstermektedir.[71]

Yakın tarihli Menesheva/Rusya vakası, AİHM'nin Nowak'ın çaresizlik ölçütüne[72] yaklaştığını göstermektedir. Anılan vakada, 19 yaşında bir kadın olan başvurucu, polis tarafından zor kullanılarak gözaltına alınmış, hakaret ve tehdit altında kaba dayağa tâbi tutulmuştur. AİHM, başvurucunun yaşını, çok sayıda er-

---

ler için uygulanmasını zorunlu kılmaktadır.

67 Selmouni/Fransa, ECHR 1999-V, para. 101.

68 Aksoy/Türkiye, 18.12.1996, RJD 1996-VI, para. 63.

69 Bursuc/Romanya, no. 42066/98, 12.10.2004, para 11-20 ve 90.

70 Keenan/Birleşik Krallık, no. 27229/95, 3.4.2001, para. 113

71 Evans bunun erken dönem içtihadı için de geçerli olduğunu düşünmektedir (Evans, 2002: 373).

72 Bkz. aşağıda Mağdurun Çaresizliği ve Davranışın Amacı bölümü.

kek polis karşısında baskı altına alınan bir kadın olduğunu dikkate alarak durumunun daha hassas olduğunu tespit etmiş ve kendisine yöneltilen kötü muameleyi işkence olarak tanımlamıştır.[73]

Bu içtihadın sonucunda Mahkeme, resmî alıkoyma mekânları dışında kullanılan fiziksel şiddeti de işkence olarak niteleme noktasına gelmiştir. Yukarıda bahsedilen Bursuc gibi, kısmen karakol dışı saptamalar yanında, İlhan/Türkiye davasında tamamen karakol dışında gerçekleşen müdahalenin de işkence olduğuna karar verilmiştir. İlhan, jandarmadan kaçarken yakalanmış, sonrasında tekmelenmiş ve dövülmüş, kafasına en az bir kez G3 kabzasıyla vurulmuş, bu darbeler sonunda beyninde zarar oluşmasına rağmen 36 saat süreyle hekim önüne çıkarılmamıştır. Ağırlık ölçütü yanında, İKS 1. maddedeki amaç unsurunun bilgi alma, cezalandırma veya korkutma tiplerinin de işkencede aranacağını belirten AİHM, İlhan'a yapılan muamelenin işkence olduğuna hükmetmiştir.[74]

Bu söylenenler ışığında, halen yoğunluk ölçütüne atıfta bulunan Mahkeme'nin de eşiği aslında çok aşağıya çektiğini ve artık her türlü polis şiddetinin ve tehdidin bu kapsam içerisinde görülebileceğini söylemek mümkündür. Polisin müdahale ettiği birçok olayda kullanılan kaba dayağın, kemik kırılması ve iç organlarda deformasyona neden olduğu rapor edilmektedir. Bu vakaların tamamı işkence kavramı altında incelenebilecek derecede yoğun acı ve ızdırap vermektedir. Gözaltına alma sırasında kullanılan şiddetin işkence olarak nitelenebileceğinin tipik örneği İlhan/Türkiye kararıdır.

2.2.6. Mağdurun çaresizliği ve davranışın amacı

Acının yoğunluğunun insan hakları hukukunda marjinalize edilmesiyle işkencenin siyasi rolü arasında doğrudan bir ilişki vardır. Şiddet tekelini elinde tutan devlet, yere ve zamana bağlı olarak artan veya azalan bir şekilde, kontrolü altında bulunan kişilere kötü muamele ederek suçla mücadelesini sürdürmekte, çoğu zaman da bu mücadele sınıfsal ve siyasal bir sindirmeye eşlik etmektedir. İşkence iddialarının kriz dönemlerinde artışının nedeni de budur. Acı ve ızdırabın bir yere kadar kabul edilebilir olması aslında sindirmenin de bir yere kadar kabul edilebilir olduğu anlamına gelmektedir ki bunun mutlak işkence yasağıyla örtüşmesi mümkün değildir. Nitekim hükümetler yaptıkları kötü muamelenin işkence seviyesine gelmediğini söylerken beden üzerindeki hâkimiyetlerinin onaylanmasını istemektedirler. İşkence, tehlikenin veya tehdidin önemine göre, zamana ve mekâna göre değişebilir bir kavram değildir. Mutlak yasak demek, kendisi o acıyla hiç karşılaşmamış kişilerin öznel değerlendirmeleriyle belirleyecekleri bir eşik olmaksızın, şiddet tekelinin teslim aldığı insan üzerinde uygulanmaması demektir. Bu nedenledir ki, mutlak yasak açısından orantılılık

73 Menesheva/Rusya, no. 59261/00, 9.3.2006, para. 61.

74 İlhan/Türkiye, no. 22277/93, 27.6.2000, para. 86-88.

söz konusu olamayacağı gibi, daha az acı vermeyi meşru bir sebeple açıklamak da mümkün değildir. O halde bireyin devletin kontrolünde olduğu andan itibaren artık acı ve ızdırabın yoğunluğundan bahsedilemez, çünkü bunun kabulü o kişi üzerinde uygulanacak şiddeti meşru kılar.

Birleşmiş Milletler İşkence Özel Raportörü Manfred Nowak'ın da belirttiği gibi "İKK'nin 1. ve 16. maddelerinin hazırlık çalışmalarına ilişkin bütünlükçü bir inceleme ve her iki hükmün İşkenceye Karşı Komite uygulaması ışığında sistematik bir yorumu, işkenceyi zalimane, insanlıkdışı ve aşağılayıcı muameleden ayıran kesin ölçütün, en iyi olarak çekilen acı veya ızdırabın yoğunluğu değil, davranışın amacı ve mağdurun çaresizliği olarak anlaşılabileceği sonucuna götürmektedir."[75]

Bu tanıma göre devletin kontrolünde olan kişiye İKS'nin 1. maddesinde sayılanlar veya Devletle veya organlarının siyaseti ve çıkarlarıyla –uzak dahi olsa– bir bağlantının varlığı (Burgers ve Danelius, 1988: 119) nedeniyle kötü davranılıyorsa işkenceden bahsetmek gerekecektir. O halde işkencenin tanımını şu basit formülasyona indirgemek mümkündür:

i. Kişi, kamu görevlisi ya da resmî sıfatla hareket eden bir başka kimse tarafından bizzat yahut bu kimselerin teşviki ya da rızası yahut da bu eylemi onaylaması suretiyle hareket eden kişiler tarafından özgürlüğünden mahrum bırakılmış, çaresiz kalmışsa,

ii. dirençsiz bu kişiye yönelik olarak devlet veya organlarının siyaseti ve çıkarlarıyla bağlantılı olarak,

iii. kasten fiziksel veya manevi acı ve ıstırap veren, aşağılayan kişinin iradesini kıran bir eylem veya ihmalde bulunulursa işkence suçu oluşmuş olur.

İşkence ile diğer kötü muamele türleri arasında mutlak bir yatay ilişki kuran Nowak, bu koşulların varlığını işkence için yeterli görmektedir.

2.2.7. Diğer zalimane, insanlıkdışı ya da aşağılayıcı muameleler ve orantılılık

İşkence bu şekilde tanımlandığında kademeli kategorilendirme yani dikey ilişkinin reddedildiği ya da çok düşük bir eşikte değerlendirildiği görülecektir. Bu durumda diğer zalimane, insanlıkdışı ya da aşağılayıcı muamelenin işkenceden bağımsız olarak tanımlanması gerekir. Bu sanıldığı kadar zor değildir.

İşkencenin iki temel özelliğinden biri mağdurun kontrol edilmesi nedeniyle çaresiz olmasıdır. Bu kişinin üzerinde hiçbir şekilde şiddet uygulanamayacağı için kullanılan şiddetin orantılı olması gibi bir sorun da tartışma konusu olamaz. Öte yandan güvenlik güçlerinin güç kullanmak için hukuksal yetkiyle do-

75 Report of the Special Rapporteur on torture and other cruel, inhuman or degrading treatment or punishment, Manfred Nowak, UN Doc. E/CN.4/2006/6 (23 December 2005), para. 39. Raportörün bu yaklaşımı ayrıntılı bir şekilde tartıştığı çalışmaları için bkz. Nowak, 2006; Nowak, 2005.

natıldığı durumlar farklıdır. Örneğin Polis Vazife ve Selahiyet Kanunu'nun 16. maddesi, sorunlu bir şekilde de olsa (Kerem Altıparmak vd., 2007; İnsan Hakları İzleme Örgütü, 2008: 19-21), polisin hangi durumlarda zor kullanabileceğini açıklamaktadır. Yine, hem kural hem uygulama açısından sorunlu olmakla birlikte 2911 sayılı Toplantı ve Gösteri Yürüyüşleri Kanunu'nun 24. maddesinde polisin hangi durumlarda toplantıyı dağıtmak için güç kullanabileceği açıklanmıştır. Görüldüğü gibi, en azından yasal düzlemde bu durumlarda işkenceden farklı olarak güç kullanma açısından mutlak bir yasak yoktur. Ama yine tecrübelerin gösterdiği gibi yetkinin varlığı, yasaya uygun olarak kullanılacağı anlamına gelmez. Nitekim, birçok vakada kullanılan zorun orantısız ve aşırı olduğu rapor edilmiştir. İşte henüz mağdurun bedeninin devlet ajanları tarafından teslim alınmadığı bu durumlarda kullanılan orantısız güç zalimane, insanlıkdışı ya da aşağılayıcı muameleye vücut verecektir (Nowak, 2006: 833).

Zor kullanma yetkisinin aşılması ve/veya orantısız güç kullanma kavramları bir *karşılıklılığı* içinde barındırır. Bu durumda, karşı taraf bir direnç göstermekte kolluk ise mevzuatın kendisine verdiği yetkiden daha fazla güç kullanarak bu direnci kırmaktadır. Burada çaresizlik söz konusu olmadığı için işkenceden değil, ama zor kullanma yetkisinin aşılması suçundan söz edilebilir. Ancak bu direncin olmadığı veya kırıldığı durumlarda artık bu kavramlara başvurarak kolluğun eylemi açıklanamaz.[76]

Yukarıda açıklandığı üzere, bu durum, kişinin kolluk tarafından etkisiz hale getirilmesi ile alıkonulma mekânına gönderilmesi arasında olup bitenlerin, işkence statüsünde değerlendirilemeyeceği anlamına gelmez. Kişinin fiziksel kontrolünün sağlandığı, direncinin kırıldığı andan itibaren kişi üzerindeki eylemin yapıldığı yere bakılmaksızın işkence hükümleri uygulanmaya başlar. Şu hallerde bu durumun gerçekleştiği söylenebilir:

- Direnç olmamasına rağmen güç kullanma: Bu durum tamamen yasal dayanaktan yoksun müdahaleleri içerdiği gibi, uygulaması mümkünken tüm kademeleri aşarak,[77] doğrudan maddi güç kullanılan durumlar açısından da geçerli olabilir.
- Direnç kesin bir şekilde kırıldıktan sonra kullanılan fiziksel veya ruhsal baskı: Başta direnç gösterse bile kolluğun uyguladığı baskıya boyun eğdiği açıkça görülen kişilere uygulanacak muamelenin de zor kullanma yetkisinin aşılma-

76 İşkence özel raportörü de orantılılık kavramının polis gücüne mukavemet devam ettiği sürece kullanılabileceğini, mukavemet bittikten sonra bu kavrama başvurulamayacağını not etmektedir. Report of the Special Rapporteur on torture and other cruel, inhuman or degrading treatment or punishment, Manfred Nowak, UN Doc. E/CN.4/2006/6 (23 December 2005), para. 38.

77 Örn. Bkz. Rehbock/Slovenya, no. 29462/95, 28.11.2000. Polis Vazife ve Salahiyet Yasası'nın 16. maddesinin 2. fıkrası, zor kullanma yetkisinin, direnmenin mahiyetine ve derecesine göre ve kademeli olarak kullanılacağını belirtmektedir. Yine aynı maddede zor kullanmadan önce zor kullanılacağı ihtarı yapılacağı belirtilmektedir. Şartlar gerektirmediği halde, bu kademeleri aşarak maddi güç kullanılması halinde ağırlığına göre eziyet veya işkence suçunun oluştuğu düşünülebilir. Aynı şekilde bkz. Toplantı ve Gösteri Yürüyüşleri Yasası, md. 24; Türk Silahlı Kuvvetleri İç Hizmet Yönetmeliği, md. 87.

sı olarak tanımlanması mümkün değildir.[78] Bu durumdaki bir kişiye karakolda kötü muamele yapmakla, yolda, araçta vs. kötü muamelede bulunmak arasında bir fark yoktur.[79]

• Direncin kırılacağı müdahale öncesi çok açıkken, yani müdahale edilecek kişiler tamamen kontrol altındayken yine de aşırı güç kullanılması durumu:[80] Birinci durumdan farklı olarak burada direnç vardır ama bu direncin kolayca aşılacağı açıkça görülmesine rağmen ağır bir müdahale tercih edilmektedir. Örneğin 30 kişilik bir kolluk gücü barışçıl bir gösteri yapan ve tehlike oluşturduğuna dair hiçbir ibare bulunmayan bir kişiye şiddetle müdahale ettiğinde de bir karşılıklılık olduğundan söz edilemez. Nitekim, AİHM, Matko/Slovenya davasında 10'u Özel Birim üyesi silahlı 15 güvenlik görevlisinin tek başına başvurucuyu gözaltına alma sırasında uyguladığı fiziksel gücün 3. madde ihlâli olmadığını hükümetin makul bir şekilde açıklaması gerektiğini belirtmiştir.[81]

İşkencenin ikinci temel unsuru, eylemi yapan kişinin bu eylemi devlet veya organlarının siyaseti ve çıkarlarıyla bağlantılı olarak gerçekleştirmesidir. Burada devletin siyasasını geniş olarak algılamak gerekir. Devlet ve organlarının siyaseti ile ilgili olan sadece ceza kovuşturmasına uğrayanlar olmadığı gibi sadece siyaseten hükümete muhalif olanlar da değildir. Daha genel bir şekilde, devlet/polis tarafından tehdit olarak, tehlike olarak görülenlerdir. Bu siyasi bir grup olabileceği gibi, etnik veya dinsel bir grup, cinsel tercihi nedeniyle hedef haline gelenler, kaçak göçmenler veya sokak çocukları da olabilir.[82] Bu unsurun eksikliği aynı eylemi işkence olmaktan çıkarıp diğer kötü muamele türlerinden biri haline getirebilir. Daha önce de açıklandığı gibi burada kullanılan temel ölçüt, ceza muhakemesinde işkenceyi bir araç olarak kullanmaktır. Ama yine yukarıda belirtildiği gibi devletin genel siyasasıyla ilgili bir yıldırma amacı da İKS 1. maddeye uygundur. Örneğin, bir mahkûmun sağlığıyla ihmalkârlık nedeniyle ilgilenilmediğinde bu davranış zalimane veya insanlıkdışı bir davranış olarak değerlendirilirken, belirli bir siyasi grubu yıldırmak için özellikle yaşam koşullarını zorlaştıran önlemler alındığında artık işkenceden söz edilebilecektir.

78 Zülcihan Şahin ve Diğerleri vakasında, elleri kelepçeli şekilde Mahkemeye götürülen başvuruculaın slogan atması ve zafer işareti yapmasını engellemek üzere maddi güç kullanılmış, bu müdahale sonrasında başvuruculada 10 günlük iş göremezlik raporu verilmesini gerektirecek düzeyde yaralanmalar meydana gelmiştir. Zülcihan Şahin ve Diğerleri/Türkiye, no. 53147/99, 3.2.2005, para. 49-54.

79 Aynı yönde bkz. Turan Güzeloğlu, 2008: 26: "[g]österide yakalanan şüphelileri etkisiz hale getirdikten sonra karakola götürürken ve karakolda uygulanan güç sonucu yaralanmaları ise işkence suçunu oluşturabilecektir."

80 Balçık/Türkiye vakasında, polis toplantı öncesinde toplantıdan haberdar olmuş, önlemlerini almıştır. Göstericilerin kamu barışını bozacak bir davranış içinde olmadıkları da açıktır. AİHM'e göre bu şartlar altında güvenlik güçlerinin kullandığı maddi gücün bir açıklaması yapılamaz. Balçık ve Diğerleri/Türkiye, no. 2502, 29.11.2007, para. 32-33.

81 Matko/Slovenya, no. 43393/98, 2.11. 2006, para. 102-104. Benzer bir durum için bkz. Karatepe ve Ulaş/Türkiye, para. 32.

82 Bu vurguyu yapmam konusunda beni uyaran değerli meslektaşım Özkan Ağtaş'a teşekkür ederim.

3. Türk hukuku açısından sonuçlar

İnsan hakları hukukundan türetilen yukarıdaki açıklamaların Türkiye'deki işkence tartışmalarına ve özellikle bu yazının başında açıklanan zor kullanmada yetki aşımı konusuna bir katkısı olabilir mi? Bu soruya verilecek cevap, Türkiye'de işkence ve cezasızlık sorununun siyasi yönünü dikkate almadan verilemez. Türkiye, yakın tarihlerde işkence karşısında cezasızlığın sistematik hale geldiği bir ülkedir.[83] Uluslararası insan hakları makamlarının önüne giden ve iç hukukta muhatap bulamayan davaların büyük çoğunluğu siyasi nitelik taşımaktadır. Bu adi suçlara ilişkin soruşturmalarda kötü muamelenin hiç kullanılmadığı anlamına gelmemekle birlikte, siyasi niteliği olan vakalarda cezasızlık uygulamasının daha ağır bir şekilde kendini hissettirdiğini göstermektedir. Daha çok Güneydoğu kökenli davalarda görülen bu sistematik cezasızlık sorunu,[84] ülkenin diğer bölgelerinde siyasi nitelik kazanan davalarda[85] da işkence ve kötü muamele iddiaları etkin bir şekilde soruşturulmamaktadır. Bu nedenle siyasi nitelik taşıyan çok az dava Türkiye'de yüksek yargı organları tarafından İKS 1. madde kapsamında değerlendirilme imkânına sahip olmuştur. Aşağıda yollama yapılan Yargıtay kararları da bu ışıkta okunmalıdır.[86]

Bu genel eğilimin çalışma açısından iki önemli sonucu vardır. Birincisi, teknik ceza hukuku tartışmaları ile cezasızlık politikası arasındaki yakın ilişkidir. Örneğin, bu tartışmalar nedeniyle ilk bakışta işkence olarak nitelenmesi tartışmalı olan davranışlara soruşturma izni verilmemekte, bu iddialar hiçbir zaman gün yüzüne çıkarılamamaktadır. Aynı şekilde, kimi durumlarda da teknik ceza hukuku tartışmaları sorumluların cezalandırılmasının önüne bir engel olarak çıkmaktadır. Bu nedenle, diğer kötü muamele türlerinin işkence olarak nitelendirilmesi ihtimali ve bu eşiğin aşağı çekilmesi, işkencede cezasızlık sorunuyla yakından ilgilidir. Sorun sadece teknik bir hukuk sorunu olarak görülemez, aynı zamanda bir siyasi tercih sorunudur.

İkinci olarak; işkence ile zalimane, insanlıkdışı ve aşağılayıcı eylemler arasında yapısal bir bağ bulunmaktadır. Gerekli unsurların varlığı halinde ikinci grup-

---

83 Hem BM İşkenceye Karşı Komite hem de Avrupa İşkenceyi Önleme Komitesi, Türkiye'de işkencenin sistematik olarak uygulandığı sonucuna ulaşmıştır. Activities of the Committee against Torture pursuant to article 20 of the Convention against Torture and other Cruel, Inhuman or Degrading Treatment or Punishment: Turkey. 15/11/93. A/48/44/Add.1. (Inquiry under Article 20); Public Statement on Turkey, CPT/Inf (93) 1 [EN], 15.12. 1992; CPT/Inf (96) 34, 6. 12. 1996.

84 AİHM, sistematik tabirini kullanmamakla birlikte, Güneydoğu davalarında güvenlik görevlilerinin ceza kovuşturmalarının, cezasızlığı olağan hale getiren, belli tipik özelliklere sahip olduklarını (particular characteristics) belirtmektedir. Akkoç/Türkiye, No. 22947-8/93, 10.10.2000, para. 88-91; Timurtaş/Türkiye, No. 23531/94, 13.6.2000, para. 85

85 Örneğin Kurnaz ve Diğerleri/Türkiye, no. 36672/97, 24.7.2007; Hüseyin Şimşek/Türkiye, no. 68881/01, 20.5.2008.

86 Elbette kamuoyunda Manisalı gençler davası olarak bilinen dava gibi istisnalar burada zikredilmelidir. YCGK, E. 1999/8-109, K. 1999/164, 15.6.1999.

ta tanımlanan davranışlar işkence suçuna dönüşebilirler. Bu şartların gerçekleşip gerçekleşmediği ise ancak etkili bir soruşturma sonucunda ortaya çıkarılabilir. O halde mutlak işkence yasağının uygulanabilmesinin tek yolu, tüm kötü muamele türlerinin uluslararası ölçütlere uygun bir şekilde aynı etkili soruşturma modeline uygun bir şekilde yürütülebilmesidir. Aşağıda açıklandığı gibi mevzuat buna engel değildir.

3.1. Eski Türk Ceza Kanunu ve karma ilişki

İnsan hakları hukukuna ilişkin yaptığımız açıklamalar, işkence suçunun diğer suçlardan ayrılabilmesini mümkün kıldığı gibi zor kullanmada yetki aşımı konusunda da önemli açılımlar sunmaktadır. Burada işkence suçunun niteliği konusunda yürütülen tartışmalara değinilmeyecektir.[87] Ancak bu suçun Türk hukukundaki tanımına bakmak insan hakları hukukunun uygulanması açısından zorunludur.

İşkence ve diğer kötü muamele türleri arasındaki yapısal bağ, tüm kusurlarına rağmen, eski Türk Ceza Kanunu'nun hükümlerine içkindir. Ancak özellikle 1999 yılı değişiklikleri[88] öncesinde hem kuralın içeriği hem de uygulamanın tercihleri, işkence bulgusuna çok istisnai durumlarda ulaşmayı mümkün kılmıştır. Uygulamada delili söyletmek için yapılan eylem ikrara yönelik olmadığı,[89] ikrar ettirilmek istenen eylemin cürüm değil kabahat olduğu,[90] kötü muamele edilen kişi hakkında dava açılmadığı için[91] çok ağır eylemlerde bile işkence suçunun oluşmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Eski Ceza Kanunu'nun 1961 değişiklikleri sonrasındaki halinde, karma ilişkiye uygun olarak işkence ile zalimane, insanlıkdışı ve aşağılayıcı eylemler[92] bir maddede,[93] yetki aşımına ilişkin eylemler ise 245. maddede sayılmıştır. Yani 245. madde ile 243. madde arasında

87 Bu konuda genel eserlerin dışında şu çalışmalara bakılabilir Demirbaş, 1992; Nuhoğlu, 1999; Üzülmez; Özgenç/Şahin, 2003.

88 26.8.1999 gün ve 4449 sayılı Kanun'un 1. maddesiyle yapılan değişiklik.

89 Örneğin, Yargıtay 1. Ceza Dairesi cürümü söyletmek için yapılan davranışın 243. madde, cürümün delilini söyletmek için yapılan davranışın ise 245. madde kapsamında değerlendirilmesi gerektiğine karar vermiştir. Yargıtay 1. CD, 15.9.1970. Yargıtay Ceza Genel Kurulu da, doktor raporlarında mağdurların vücutlarında muhtelif bölgelerde hiperemi, ekimoz, sıyrık, şişlik, yanık görüldüğü bir davada, mağdurlara suçlarını ikrar ettirme unsuru kanıtlanamadığı için şüpheden sanığı yararlandırmıştır. YCGK, E. 1993/8-314, K. 1994/11, 31.1.1994.

90 Kumar oynama suçunun kabahat olması nedeniyle 243. maddenin uygulanamayacağına ilişkin, Yargıtay 8. CD, E. 1995/9314, K. 1995/10352, 29.6.1995.

91 Yargıtay 8. CD, 19.6.1981, E. 1981/2821, K. 1981/4069.

92 İşkence dışındaki maddi unsurlar 1961 değişikliğiyle yasaya eklenmiştir. 5.1.1961 tarih ve 235 sayılı Türk Ceza Kanununun Bazı Hükümlerinin Kaldırılması ve Bazı Maddelerinin Değiştirilmesi Hakkında Kanun, RG: 12.1.1961, S. 10705.

93 1961 yılı değişikliği öncesinde de Yargıtay'ın ağırlık ölçütünü kullandığı görülmektedir. "İşkence, adi mahiyetteki müessir fiilden, mağdura yaptığı tesir ve verdiği azap ve eziyet itibariyle farklı ve daha vahim olup, oluşa ve kabule göre sopa ve elle dövmekten ibaret bulunan ...243 üncü maddedeki suç unsuru mevcut olmadığı gözetilmeden", Yargıtay 1. Ceza Dairesi, 12.6.1956, 1893/1410 (Akt. Gemalmaz, 1992: 80).

yatay, 243. madde içindeki davranışlar arasında ise dikey bir ilişki öngörülmüştür. Her ne kadar bu farklı davranış tipleri arasında nasıl bir dikey ilişki olduğu maddeden anlaşılmamaktaysa da, Yargıtay'ın bu ayrımı acı ve ızdırabın yoğunluğu ölçütüne göre açıklama çabaları olmuştur.[94] Bu yönde yapılan kademelendirmenin ne kadar uygun olduğu ise tartışmaya açıktır.[95]

Bununla birlikte yatay ilişki açısından 1999 yılı öncesi ve sonrasını birbirinden ayırmak gerekir. İşkenceye yoğun olarak başvurulan yıllarda uygulanan yasanın özgün hali, failin ancak soruşturmayla yetkili kişiler olacağını,[96] mağdurun sadece sanık olabileceğini, manevi unsuru oluşturan özel kastın ise "bir kişiye suçunu söyletmek" olacağını öngörmekteydi.[97] Suçun maddi unsurunda işkence dışında zalimane veya gayriinsani veya haysiyet kırıcı muamelelerden de bahsedildiği[98] için dikey ilişki madde içinde kabul edilmişti ve bu nedenle 243. maddeye girecek kadar ağır olmadığı düşünülen eylemlerin 245. maddeden cezalandırılmasının bu nedenle hiçbir anlamı yoktu. Bununla birlikte, uygulamada 243 ve 245. maddeler arasında bir de böyle bir dikey ilişki yaratılarak, yani ızdırabın ağırlığı ölçütü getirilerek, 243. madde uygulanılamaz hale getirilmiş ve bu, cezasızlık politikasının önemli bir aracına dönüştürülmüştür.

1999 değişiklikleri ile sanık dışında kişilerin mağdur olabilmesi sağlandığı gibi[99] özel kast unsuru hem genişletilmiş hem de "diğer herhangi bir sebeple" denerek devlet veya organlarının siyaseti ve çıkarlarıyla bağlantılı eylemlerin bu kapsama alınması mümkün kılınmıştır. Sanık konusunda da sınırlandırma kaldırılmıştır:

---

94 Bu yönde iki önemli örnek için bkz. YCGK, 4.4.1983, E. 1983/8-64, K. 1983/156. "Her müessir fiili bu maddedeki işkenceden saymak mümkün değildir... sanığın müdahili cürmünü söyletmek için, raporunda açıklandığı gibi, bir hafta iş ve gücüne engel teşkil edecek şekilde dövmesi, işkence olarak mütalaa edilemese bile..) YCGK, 5.10.1987, E. 1987/8-186, K. 1987/423. Bu konuda Ceza Genel Kurulu'nda üye Vural Savaş'ın vahim bir yoğunluk testi önerisi için bkz. YCGK, 17.4.1989, 8-87/143 (Akt. Gemalmaz, 1992: 101). Yargıtay'a göre darp etme, sakal-bıyık kesme de gayri insani ve haysiyet kırıcıdır. Yargıtay 8. CD, E. 2002/6686, K. 2002/8949, 2.10.2002.

95 Bu kararların değerlendirmesi için bkz. Gemalmaz, 1992: 90-91. Ancak Yargıtay'ın daha yeni tarihli kararlarında ızdırap eşiğinin de tartışılmadığı görülmektedir. Bkz. Yargıtay 8. CD., E. 2001/9181, K. 2002/7758, 4.7.2002; Yargıtay 4 CD, E. 2002/7765, K. 2002/9770, 29.5.2002 (Parmak uçlarına vurarak üç gün iş göremez duruma getirme). Yine Yargıtay tekme ve yumrukla dayağı işkence kapsamı içinde değerlendirmiştir. Bkz. Yargıtay 8. CD., E. 2002/10074, K. 2002/12044, 26.12.2002.

96 Yasanın özgün hali yasak fiillerin "Mahkemeler veya meclisler reis azalarından ve sair hükümet memurlarından biri" tarafından işlenmesinden bahsetmektedir. Bundan yola çıkarak suçun failinin sanığı sorguya çekecek kişi olması gerektiği savunulmuştur. Artuk, 1990: 3; Nuhoğlu, 1990: 558.

97 Yargı kararlarında bu ölçüt kimi zaman daha da ağırlaştırılarak suçunu ikrar etmeye zorlamaya vardırılmıştır. Bu yaklaşıma göre fiilin amacı ikrar değil, delile ulaşmaksa 245. madde uygulanacaktır. Bkz. 1. CD. 15.9.1970, E. 69/3576, K. 70/2486.

98 Esasen maddi unsuru geliştiren bu kural da 1961 yılı değişikliğiyle yasaya eklenmiştir. Bkz. 235 sayılı Kanun, RG. 12.01.1961, md. 2.

99 Belirtmek gerekir ki, bu dönemde Yargıtay da sanık kavramını daha geniş anlamaya ve hakkında dava açılan değil şüphe bulunan kişi olarak yorumlamaya başlamıştır. YCGK, E. 2002 / 191, K. 2002 / 362, 15.10.2002.

> Bir kimseye cürümlerini söyletmek, mağdurun, şahsi davacının, davaya katılan kimsenin veya bir tanığın olayları bildirmesini engellemek, şikayet veya ihbarda bulunmasını önlemek için yahut şikayet veya ihbarda bulunması veya tanıklık etmesi sebebiyle veya diğer herhangi bir sebeple işkence eden veya zalimane veya gayriinsani veya haysiyet kırıcı muamelelere başvuran memur veya diğer kamu görevlilerine sekiz yıla kadar ağır hapis ve şürekli veya geçici olarak kamu hizmetlerinden mahrumiyet cezası verilir.

Özel kastı genişleten davranış tiplerinin hepsi ceza muhakemesine ilişkin olmakla birlikte, suçun artık sadece sorguyla yetkili olanlar tarafından değil tüm memur ve kamu görevlileri tarafından ve "diğer herhangi bir sebeple" işlenebilmesi yatay ilişkinin cezasızlık aracı olarak kullanılmasını büyük ölçüde engelleme imkânını yaratmıştır.[100] 243 ve 245. maddeler arasında kademelendirme ilişkisinin varolduğunu söylemek 1999 değişikliği sonrasında artık imkânsızdır.

3.2. Yeni Türk Ceza Kanunu - Mutlak yatay ilişki

Yeni Türk Ceza Kanunu'nda işkence suçu oldukça karmaşık bir nitelik kazanmıştır:

> Bir kişiye karşı insan onuruyla bağdaşmayan ve bedensel veya ruhsal yönden acı çekmesine, algılama veya irade yeteneğinin etkilenmesine, aşağılanmasına yol açacak davranışları gerçekleştiren kamu görevlisi hakkında üç yıldan oniki yıla kadar hapis cezasına hükmolunur.

94. madde ağırlık ölçütü yanında özel kast unsurunu da kaldırmıştır. Öyle ki, 94. maddede düzenlenen işkence suçuyla, 86. maddenin 2. fıkrasının (d) bendinde düzenlenen kamu görevlisinin sahip bulunduğu nüfuz kötüye kullanılmak suretiyle kasten yaralama suçu arasında nasıl bir ayrım olduğu açıklanamaz hale gelmiştir. Bu konuda getirilen tek açıklama Kanun'un gerekçesinde yer alan sistematiklik ölçütüdür. Gerekçeye göre "İşkence teşkil eden fiiller, aslında kasten yaralama, hakaret, tehdit, cinsel taciz niteliği taşıyan fiillerdir. Ancak, bu fiiller, ani olarak değil, sistematik bir şekilde ve belli bir süreç içinde işlenmektedirler. Bir süreç içinde süreklilik arzeder bir tarzda işlenen işkencenin en önemli özelliği, kişinin psikolojisi, ruh sağlığı, algılama ve irade yeteneği üzerindeki tahrip edici etkilerinin olmasıdır. Bu etkilerin uzun bir süre ve hatta hayat boyu devam etmesi, işkencenin bu kapsamda işlenen fiillere nazaran daha ağır ceza yaptırımı altına alınmasını gerektirmiştir."

Bu tanımlama, ağırlık ölçütünü hem de çok daha ölçüsüz bir şekilde işkence tanımı içine sokmaya çalışmaktadır. Öğretide bu ölçütün suçun ayırı-

100 Fail olarak bilinen kişinin oğlunun darp edilmesinde 243. maddenin uygulama alanı bulması, bu değişikliğe örnektir. Yargıtay 8. CD, E. 2002/6686, K. 2002/8949, 2.10.2002.

cı unsuru olduğunu kabul edenler (Üzülmez, 2005: 235-236; Parlar/Hatipoğlu, 2008:1561-1562) bulunmakla birlikte, nereden esinlenildiği belli olmayan[101] bu ölçütü kabule imkân yoktur.[102] Bir kere yasada öngörülmeyen bir unsurun bağlayıcı olmayan gerekçeden türetilmesi mümkün değildir. Kaldı ki, yukarıda açıklandığı gibi yasada getirilen tanımın İKS tanımıyla çelişmesi kabul edilemez. İKS hazırlıklarında ise sistematiklik önerisi açıkça reddedilmiştir (Burgers ve Danelius, 1988: 117-118). Nihayet, böylesi bir tanımın sigara söndürme, organ kesme, tecavüz gibi sürece yayılmayan davranışları işkence saymamak gibi garip bir sonuca götüreceği haklı olarak belirtilmiştir (Önok, 2006: 412; Krş. Üzülmez, 2005: 236). Gerçekten de, Ali ve Ayşe Duran davasının[103] gösterdiği gibi işkencede kaba dayakla 24 saatten kısa bir sürede ölüm gerçekleşmesi mümkündür. Sistematiklik ölçütü bu durumda bile işkence suçunun işlenmediği şeklinde yorumlanma potansiyelini taşımaktadır ve mutlak işkence yasağı karşısında uygulanması mümkün değildir.

Bu nedenle, uluslararası insan hakları hukukundaki gelişmeler işkencenin diğer suçlarla ilgisi açısından çok önemlidir. Yukarıda açıklandığı gibi İKS'nin 1. maddesinin 2. fıkrası İKS'nin daha geniş bir ulusal düzenlemeye engel olmayacağını belirtmekle birlikte, taraf devletlerin yine Sözleşme'nin 4. maddesi uyarınca en azından 1. maddedeki işkence tanımını içeren spesifik bir işkence suçunu düzenleme yükümlülüğü vardır. Bir başka deyişle, 94. madde daha fazlasını değilse bile İKS'de kabul edilen işkence suçunu kapsamak zorundadır. Aksinin kabulüyle söz konusu eylemlere kasten yaralama suçunun uygulanması Anayasa'nın 90/son fıkrası nedeniyle hukuka aykırı olur. Bu nedenle sanıldığı gibi yargının bu yönde bir yorum yapması *contra legem* olmaz, tam tersine böyle bir yorum normlar hiyerarşisinin bir gereğidir. Öyleyse, maddede sözü edilen davranışlar, özgürlüğünden mahrum bırakılmış kişilere sadece ceza muhakemesi sürecinde değil, devlet veya organlarının siyaseti ve çıkarlarıyla bağlantılı olarak uygulandığında sanıklar işkence suçundan yargılanmak zorundadır.

İşkence suçunu siyaseten diğerlerinden ayıran ağırlık, sistematik olma vs. değil, şiddet tekelini elinde tutan devletin bunu bir baskı aracına çevirmesidir. Siyasi ve tarihî bir anlamı olan bu davranışı, müessir fiilden ayırabilmenin yolu bu anlayıştan geçmektedir. Bu anlayışa uygun bir şekilde kaleme alınmış olan İKS'nin 1. maddesi de bu anlayışı öngörülebilir kılan bir araçtır. Bu nedenle işkence ile diğer suç tipleri arasındaki yatay ilişki sanıldığı kadar karmaşık değildir.

---

101 Türk öğretisinde bu yönde başka görüşler de bulunmakla birlikte, bunların da İKS karşısında dayanaksız olduğu açıktır. Bkz. Önok, s. 411, dn. 558.

102 Işin ilginç yanı yasayı kaleme alanlar, yasanın hazırlanmasından kısa bir süre önce yazdıkları "İşkence Suçu" başlıklı makalelerinde bu suçun ayırıcı özelliğini amaç unsuru olarak açıklamışlardır, ki bu İKS yaklaşımına daha uygundur. Özgenç/Şahin, s. 194.

103 Başvuruculaın oğlu Bayram Duran, gözaltına alındıktan en fazla 18 saat sonra, polis memurlarının attığı dayak sonucu hayatını kaybetmiştir. Ali ve Ayşe Duran/Türkiye, no. 42942/02, 8.4.2008.

Yeni 94. madde, karma değil yatay bir ilişki kurmuştur. Buna göre maddenin içinde artık farklı kötü muamele türleri sayılmamış, sadece işkenceden bahsedilmiştir.[104] İşkencenin ağırlığı belki cezanın belirlenmesinde dikkate alınabilir ama acının yeterince ağır veya sürekli olmaması davranışı işkence kapsamından çıkarmaya gerekçe olamaz (Krş. Üzülmez, 2005: 240). Ayrıca, 94. madde düzenlemesine göre, Amerikalılararası İşkencenin Önlenmesi ve Cezalandırılması Sözleşmesi'ne benzer bir şekilde yapılan muamele kişinin manevi veya bedensel acı çekmesine neden olmasa bile algılama veya irade yeteneğinin etkilenmesine veya aşağılanmasına yol açarsa bu da işkence olarak değerlendirilecektir.

Bu açıdan bakıldığında, suçun failinin tanımı açısından yürürlükteki Ceza Kanunu'nun 6. maddesinde yer alan ve "kamu görevlisi"ni "kamusal faaliyetin yürütümüne atama veya seçilme yoluyla ya da herhangi bir surette sürekli, süreli veya geçici olarak katılan" kişi tanımını devlet veya organlarının siyaseti ve çıkarlarını yürüten kişi olarak anlamak gerekir. TCK'nın 94. maddesinde işkence suçunun işlenişine iştirak eden diğer kişiler de "kamu görevlisi gibi cezalandırılır" hükmü kamu görevlisinin teşviki ya da rızası yahut da bu eylemi onaylaması suretiyle doğrudan işkenceyi yapanları da kapsayacaktır. Bu türde hareket eden kişilerin, yatay ilişki gereği özel kişiler için öngörülmüş 96. maddedeki eziyet suçundan sorumlu tutulmaları mümkün değildir.

Bu tanımın dışında kalan eylemlerin kasten yaralama suçu olarak değerlendirilmesi mümkündür. Ancak yukarıda verilen tanım uyarınca bu ancak kişinin kontrol altına alınmadığı durumlarda söz konusu olabilecektir.

Kişinin kontrol altına alınmadığı durumları da ikiye ayırmak mümkündür. İlk durum zor kullanma yetkisine sahip kamu görevlisinin, görevini yaptığı sırada, kişilere karşı görevinin gerektirdiği ölçünün dışında kuvvet kullanması hâlidir ve 256. maddede düzenlemiştir. Bu durumun gerçekleşmesi halinde özel hüküm niteliğinde olan 256. maddenin uygulanması gerekir. İkinci halde ise kişi yetkisinde olmamasına rağmen kontrolünde olmayan kişiye kötü muamelede bulunabilir, bu durumda ise genel hüküm niteliğindeki yaralama hükmünü uygulamak gerekecektir.[105]

Görüldüğü gibi çok kötü kaleme alınmış bulunan Yeni Türk Ceza Kanunu'ndaki işkence ve ilintili suçlar, yatay ilişki hipoteziyle açıklığa kavuşmaktadır. Bu

104 Gerçi bu değişikliği yapanların ve değişikliği destekleyenlerin gerekçesi bizim sunduğumuz yapısal ilişki değildir. Onlara göre zalimane, gayriinsani veya haysiyet kırıcı muamele kavramları muğlak kavramlardır (Özgenç/Şahin, 2003: 191; Üzülmez, 2005: 234).

105 Ancak hatırlatalım ki, eski tarihli bir kararda Yargıtay "Cürmün oluşması için fiilin, cebir kuvvetini kullanmayı gerektirir bir durumda işlenmesi ve mağdura karşı bir görevin ifası gerekmez. Yasanın aradığı, fiilin cebir kuvvetinin kullanılmasını gerektiren bir halde işlenmesi değil, cebir kuvvetini kullanmaya yetkili olan tarafından icra edilmesidir" ifadelerini kullanmıştır. YCGK, E. 1986/4-223, K. 1986/545, 1.12.1986. Bunun anlamı, görev sırasında ama yetki dışında müessir fiilde de 245. maddenin uygulanması gerektiğidir. Aynı yönde YCGK., E. 1985/247, K. 1985/631, 9.12.1985.

tanımlama karma ilişkiyi de ortadan kaldırmış, acı ve ızdırabın ağırlığını ölçüt olmaktan çıkarmıştır. Muhtemelen bilinçli olmayan bu tercih, insan hakları hukukundaki eğilime çok uygun bir tanımlamanın yapılmasına yol açmıştır. Öte yandan bu tercih uygulamada, temel bir yanlış algılamayı da beraberinde getirmiştir. Tüm şikâyetler, zor kullanma yetkisinin aşılması kapsamında değerlendirilmeye başlanmıştır. Yatay ilişki, uzak ilişki anlamına gelmemektedir. Yapısal olarak birbirine çok yakın olan bu eylemler kolaylıklı bir diğerine dönüşebilir. Bu nedenle işkenceyle bağlantılı tüm suçların işkence suçu için öngörülen soruşturma yöntemine uygun bir şekilde soruşturulması gerekir.

3.3. Zor kullanma yetkisinin aşılması açısından sonuçlar

İnsan hakları hukukuna ilişkin verilen bilgilerin zor kullanma yetkisinin aşılması açısından sonuçlarını esasa ilişkin olanlar ve usule ilişkin olanlar şeklinde ikiye ayırmak gerekir. Esasa ilişkin etkiler, yukarıda açıklanan şartların gerçekleşmesi halinde işkence suçundan cezalandırma yapmayı gerektirmektedir.

Yazının başında açıklamaya çalıştığımız gibi polisin alıkoyma yerleri dışında kullandığı şiddetin arttığına dair verilere rağmen, bu konuya ilişkin girişimlerden çok az sonuç alınabilmektedir. Yine girişte açıklandığı üzere, bu durum kısmen suçun 256. maddeye göre kovuşturulmasından, bu nedenle izin yoluna başvurulmasından ve işkence soruşturmasında gerekli olan verilerin toplanmamasından kaynaklanmaktadır. Oysa yakalamalarda ve toplantı gösterilere müdahalelerde kullanılan şiddetin kontrolden sonra açık alanda, bir dükkanda, polis aracında vs. yapılma ihtimali vardır. Her ne kadar işkence dışındaki en temel zalimane, insanlıkdışı ve aşağılayıcı eylem türü olan zor kullanmada yetki aşımı 256. maddede düzenlenmişse de yukarıda açıklamaya çalıştığımız yapısal bağ ve ilk bakışta yetki aşımı gibi görünen eylemlerin gerekli şartların varlığı halinde işkence suçuna dönüşebilmesi bu hükümlerin birlikte değerlendirilmesini zorunlu kılmaktadır. İlhan/Türkiye kararı, ilk bakışta zor kullanma yetkisinin aşılması gibi gözüken bir vakanın diğer unsurlarla birleşme halinde işkenceye dönüşebileceğinin tipik bir örneğidir.[106]

Türk hukukundaki kişi özgürlüğü kavramı da bu yaklaşımı doğrulamaktadır. Nitekim, Anayasa Mahkemesi'ne göre "Anayasa'nın 19. maddesinde ifadesini bulan kişi özgürlüğü kavramı, kişiye dilediği gibi karar verip hareket edebilme olanağı sağlayan kurumlaşmamış özgürlükler alanını kapsamaktadır."[107] CMK'ye[108] göre de kişi özgürlüğünün kısıtlandığı an yakalama anından itibaren başlar (md. 91 (1)). Bir başka deyişle bir davranışın işkence olarak nitelen-

106 İlhan/Türkiye, no. 22277/93, 27.6.2000, para. 86-88. İşkence iddiasının orantılı güç kullanıldığı gerekçesiyle takipsizlik kararına yol açtığı tipik bir vaka anlatımı için bkz. Erdal, 2006: 42-43.

107 Anayasa Mahkemesi'nin 26.11.1986 gün ve E. 1985/8, K. 1986/27 K. sayılı kararı.

108 5271 sayılı Ceza Muhakemesi Kanunu, RG: 17.12.2004, S. 25673.

mesi için klasik bir alıkoyma mekânında yoğun işkence yöntemleri uygulanarak gerçekleştirilmesine gerek yoktur. Bir kişi açık havada, onlarca güvenlik görevlisinin arasında da özgürlüğünü kaybedebilir ve Nowak'ın kullandığı ifadeyle kendisini çaresiz hissedebilir. Aynı şekilde, alıkoyma mekânında kontrol edileceklerini hatta işkence suçlamasıyla karşılaşabileceklerini düşünen güvenlik görevli(ler)i kişiyi dışarıda cezalandırmaya karar verebilirler.

Türk Ceza Kanunu'nun 94. maddesine göre, direnç olmamasına rağmen güç kullanılmasında, direnç kesin bir şekilde kırıldıktan sonra fiziksel veya ruhsal baskı kurulmasında ve direncin kırılacağı müdahale öncesi çok açıkken, yani müdahale edilecek kişiler tamamen kontrol altındayken yine de aşırı güç kullanılması durumunda bu dönüşümün gerçekleştiğini söylemek mümkündür.

Yargıtay da, suçun diğer unsurlarla birleştiğinde işkence olarak nitelendirilmesi ihtimali varsa görev konusunun buna göre belirlenmesi gerektiğini düşünmektedir. Örneğin, Yargıtay, sanığın kendilerini suçlarını söyletmek için dövdüğünü ileri sürmeleri karşısında eylemin "TCY.nın 243. maddesine girebileceği, yargılama ve kanıtları değerlendirmenin ağır ceza mahkemesinin görevine gireceği gözetilerek görevsizlik kararı verilmesi yerine yargılamaya devam edilerek aynı Yasanın 245/1. maddesi ile hükümlülüğüne karar verilmesini" hukuka aykırı bulmuştur.[109] Bu içtihat Türk hukuku açısından işkenceye dönüşme olasılığı taşıyan tüm vakaların işkence suçu altında soruşturulması gerektiği tezini güçlendirmektedir. Şüphesiz, bu anlatım polisin her yakalama yaptığında veya toplumsal olaya müdahale ettiğinde bu şekilde davranacağı anlamına gelmez. Ancak, kolluğun toplumsal olaylara sıklıkla müdahale ettiği ortamlarda, soruşturmanın bu ihtimali de gözeterek yapılması gerekir. Devletin işkenceyi etkili soruşturma yönündeki pozitif (usuli) ödevi bu yönde bir araştırmayı zorunlu kılmaktadır. İKS'nin 12. maddesine göre, Taraf Devletler kendi yetkisi altında bulunan bir ülkede bir işkence fiilinin işlendiğine inanmak için makul sebepler bulunması halinde, yetkili makamlar tarafından derhal ve tarafsız bir soruşturma yapılmasını sağlamakla yükümlüdür.[110] AİHS'nin 3. maddesini ihlâl eden bir davranış, bu davranışa uygun bir cezai yaptırıma tâbi kılınmalıdır.[111] Mahkemeye göre bu ödevin yerine getirilmemesi halinde, işkence ve kötü muamele yasağı pratikte etkisiz hale gelecek ve bazı durumlarda kontrollerindeki kişilerin haklarını ihlâl eden Devlet ajanları, fiilî bir dokunulmazlıktan faydalanacaklardır.[112] Türkiye'ye karşı açılan davaların birçoğunda, Sözleşme'nin 3. ve

109 Yargıtay 4. CD., E. 2002 / 9486, K. 2002 / 11397, 19.6.2002; Yargıtay 4. CD., E. 2000/7711, K. 2000/8439, 4.12.2000; Yargıtay 4. CD, E. 2000/3447, K. 2000/3207, 20.4.2000. Daha yeni tarihli kararlar da bu çizgiyi sürdürmektedir. Yargıtay 4. CD, 09.05.2007, 2313-4406.

110 Soruşturma ödevi Medeni ve Siyasal Haklar Sözleşmesi'nin de gereğidir. HRC, General Comment No. 20, "Prohibition of torture, or other cruel, inhuman or degrading treatment or punishment" (1992), UN Doc. HRI/GEN/1/Rev.7, para. 14.

111 Okkalı/Türkiye, no. 52067/99, 17.10.2006, para. 78.

112 Assenov ve Diğerleri/Bulgaristan, no. 24760/94, Rep. 1998-VIII, 28.10. 1998, para. 102.

13. maddelerinde öngörülen tarzda bir inceleme yapılmadığı için usule ilişkin ödevlerin ihlâl edildiği sonucuna da ulaşılmıştır.[113]

Uluslararası ölçütlere ve İstanbul Protokolü'ne uygun şekilde yapılacak inceleme, sadece işkence ve kötü muamelenin varlığını değil aynı zamanda olmadığını saptamak açısından da hayati önemdedir.[114] Her ne kadar özgürlüğünden mahrum bırakılan kişilerin, özellikle hapishanede, şiddete başvurma ve itaatsizlik yapma ihtimali yüksekse de, bu gibi durumlarda güç kullanılması halinde sorumluluğun tespit edilebilmesi için bağımsız bir gözlemin yapılması çok önemlidir.[115] AİHM, orantısız güç davalarının çoğunda yeterli tıbbi inceleme yapılmaması veya çelişkili raporların bulunması[116] nedeniyle ihlâl sonucuna ulaşmaktadır. Karşılıklılık olmayan bu durumlarda, kolluğun davranışının amacı ve mağdurların bulunduğu psikolojik durumun değerlendirilmesi suçun işkence olarak nitelenmesi sonucunu doğurabilecektir. Bu sonuca ulaşırken hukukçular sadece taraf ifadeleri ile yetinemezler. Gerekli bedensel ve ruhsal incelemeyi gecikmeksizin yaptırmaları sağlıklı bir sonuca ulaşmak için zorunludur.

Hatırlatmak gerekir ki, yakalama sonrasında kişi hükümetin kontrolünde olacağı için, yakalama öncesi sağlıklı olan bir kişinin daha sonrasında sağlığının bozulmasının açıklama ve kanıtlama yükümlülüğü başvurucuda değil devlettedir.[117] İspat yükünün devlette olduğu tek durum, kişinin gözaltında olması durumu değildir. Güvenlik güçlerinin kişi üzerinde kontrol kurduğu diğer durumlarda da ispat yükü hükümete düşmektedir.[118] Tekin ve Diğerleri kararında, Mahkeme, aynı ölçütün, köye operasyon düzenleyen jandarma birliği örneğinde olduğu gibi, devletin mutlak kontrolü altında bulunan yerler için de geçerli olduğu sonucuna ulaşmıştır.[119] Hükümet, kişinin kontrolü altında

113 Uslu/Türkiye, no. 33168/03, 12.4.2007; Satık ve Diğerleri/Türkiye; Soner ve Diğerleri/Türkiye; Güven ve Diğerleri/Türkiye, no. 68694/01, 12.4.2007.

114 Nevruz Koç vakasında, hükümet başvurucuya yakalanması sırasında gösterdiği direnç nedeniyle maddi güç kullanıldığını belirtmiş ancak başvurucunun giriş muayenesi yapılmamıştır. AİHM, yakalamanın güç kullanılarak yapıldığı durumlarda giriş muayenesinin yapılmasının önemine vurgu yapmıştır. Nevruz Koç/Türkiye, no. 18207/03, 12.6.2007, para. 44. Benzer şekilde bkz. Yavuz/Türkiye, 67137/01, 10.1.2006, para. 40; Soner ve Diğerleri, para. 44.

115 Satık ve Diğerleri, para. 58.

116 Örneğin hükümetin başvurucunun vücudunda meydana gelen yaralanmaları yakalama sırasında kullanılan orantılı gücün sonucu olarak gösterdiği Uslu vakasında, Mahkeme daha sonra verilen raporda ortaya çıkan yaralanmaların bu şekilde açıklanamayacağı sonucuna ulaşmıştır. Uslu/Türkiye, no. 33168/03, 12.4.2007, para. 37.

117 Selmouni/Fransa [BD], no. 25803/94, ECHR 1999-V, para. 87; Aksoy/Türkiye, 18.12. 1996, RJD 1996-VI, para. 62; Tomasi/Fransa, 27.8. 1992, Series A no. 241-A, para. 108-111; Ribitsch/Avusturya, 4.12. 1995, Series A no. 336, para. 34

118 Bursuc/Romanya, no. 42066/98, 12.10.2004, para. 80; Corsacov/Moldova, no. 18944/02, 4.4. 2006, para. 55; Matko/Slovenya, no. 43393/98, 2.11. 2006, para. 99. Ancak Yargıtay'ın bununla çelişen kararları mevcuttur. Yargıtay 4. CD., E. 2002/3624, K. 2002/6273, 15.4.2002.

119 Tekin ve Diğerleri/Türkiye, para. 50. Mahkeme daha önce yaşam hakkı ihlali iddiası içeren davalarda benzer bir ölçüt kullanmıştır. Bkz. Akkum ve Diğerleri/Türkiye, no. 21894/93, CEDH 2005-II, para. 211.

bulunduğu döneme ilişkin makul ve ikna edici bir açıklama getirmek zorundadır.[120]

Zor kullanma yetkisinin aşılması vakaları, gözaltında işkence vakalarından daha ayrıntılı bir incelemeyi gerektirmektedir. Hükümetin ortaya koyduğu direnç senaryosu başvurucunun sağlığındaki bozulmayı açıklamaya yeterli değilse devletin soruşturma yükümlülüğü daha da ağırlaşmaktadır.[121] Direnç gösterdiği iddia edilen kişinin çok sayıda ve ağır yaralandığı bir durumda, bu iddiada bulunan güvenlik görevlilerinin ilgilinin silahlı, tehlikeli veya saldırgan olduğunu da ortaya koyması gerekir. Bu nedenle mahkemeler, yaralanmaların ciddiyetini ve meydana geldiği ortamı dikkate almalıdır.[122] Bunun yanında mukavemet olduğu söylenen durumda, her iki tarafın sağlık durumunun karşılaştırılması gerektiği de açıktır.[123]

Hatta önceden planlanmış ve ciddi bir direnç olmaksızın gerçekleştirilen yakalama vakalarında da ortaya çıkan fiziksel yaralanmaların hükümet tarafından açıklanması gerekir. Rehbock/Slovenya davasında AİHM, önceden planlanan, 13 polis memuru tarafından gerçekleştirilen ve ciddi tehdit göstermeyen 3 kişinin yakalanması sırasında başvurucunun çenesinin kırılmasında kullanılan gücün aşırı olmadığını makul bir şekilde açıklamak zorunda olduğunu belirtmiştir.[124] Mahkeme benzer bir uygulamayı Türkiye'ye karşı yapılan başvurularda da uygulamaktadır.[125]

3.4. Plan ve kontrol sorumluluğu - İcra sorumluluğu açısından sonuçlar

İKS'nin 4. maddesi uyarınca ulusal hukuklarda işkenceye iştirak eden veya katılan kişilerin fiilleri de suç olarak tanımlanmalıdır. Bu tanımlama, üstü kapalı olarak işkenceye onay veren yetkilileri de kapsamalıdır.[126] İşkenceyi gizlemeye ilişkin davranışlar da bu kategoriye dahildir (Rodley ve Pollard, 2006: 123). Öyleyse işkence yasağının amacı da dikkate alınarak iştirak etme veya katılma kavramı geniş bir şekilde anlaşılmalıdır. 5271 sayılı Ceza Muhakemesi Kanunu'nun 161. maddesinin 5. fıkrasında yer alan "adliye ile ilgili görev veya

120 Salman/Türkiye, no. 21986/93, ECHR 2000-VII, para. 100.

121 Soner ve Diğerleri davasında Mahkeme, hükümetin direnç karşısında güç kullanma iddiasını değerlendirmiş, bu iddia doğru kabul edilse bile yakalamadan 8 gün sonra verilen adli tıp raporunda belirtilen yaralamaların ciddi tehdit içermeyen iki kişinin yakalanması sırasında kullanılabilecek orantılı bir güçle açıklanamayacağını belirtmiştir. Soner ve Diğerleri, para. 44.

122 Bkz. örn. R.L. ve M.-J.D./Fransa, no. 44568/98, 19.5.2004, para. 68; Zülcihan Şahin ve Diğerleri/Türkiye, no. 53147/99, 3.2.2005, para. 51; Güzel Şahin ve Diğerleri/Türkiye, no. 68263/01, 21.12.2006, para. 50.

123 Zelilof/Yunanistan, no. 17060/03, 24.5.2007, para. 50.

124 Rehbock/Slovenya, no. 29462/95, 28.11.2000, para. 72. Aynı yönde bkz. Soner ve Diğerleri, para. 41.

125 Bkz. örn. Balçık ve Diğerleri/Türkiye, no. 2502, 29.11.2007, para. 31.

126 Conclusions and Recommendations on Azerbaijan, CAT/C/CR/30/1, May 14, 2003, para.5(b).

işlerde kötüye kullanma veya ihmalleri görülen en üst dereceli kolluk amirleri hakkında ise, hâkimlerin görevlerinden dolayı tâbi oldukları yargılama usulü uygulanır" hükmü Anayasa'nın 90. maddesi uyarınca işkence suçu açısından esas alınamaz.[127]

Toplumsal olaylara yapılacak müdahaleler, hapishane operasyonları çoğu halde yetkililerin önceden plan yapmasına olanak tanır. Bu bilgi, yapılacak toplantının önceden yasaya uygun olarak bildirilmesi, resmî bildirim olmasa bile toplantının yapılacağının açıklanması ya da istihbarat yoluyla haber alınması şeklinde elde edilebilir.[128] Toplumsal olayla yüz yüze kalan kolluk gücü, büyük ölçüde kendisine verilen bilgi ve komutlara uygun hareket edecektir. Her ne kadar böyle bir durumda dahi, kolluğun suç teşkil eden bir davranışta bulunması mümkün değilse de, önceden yanlış bilgilendirilmiş bulunan bir güvenlik görevlisinin karşılaştığı olayı doğru değerlendirememesini yadırgamamak gerekir. Örneğin barışçıl bir eylem yapan bir grup hakkında çok tehlikeli ve şiddete başvurabilecek bir grupmuş gibi bilgilendirme yapılması halinde, görevdeki kolluğun çok daha gergin olması olasıdır.

Bilindiği gibi AİHM, yaşam hakkına ilişkin başvurularda, ihlâlin bir operasyonun icra aşamasından kaynaklanabileceği gibi, operasyonun planlama ve kontrol aşamalarından da kaynaklanabileceğini içtihat etmektedir.[129] Operasyonlar, öldürücü silah kullanımını ve bu kullanımdan kaynaklanabilecek ölümleri mümkün olduğu ölçüde azaltacak şekilde planlanmalı ve kontrol edilmelidir.[130] Operasyonu icra eden güvenlik güçleri içinde bulundukları duruma uygun davranmış olsalar bile, onları zorunlu olmadığı halde öldürücü silah kullanmaya zorlayan unsur operasyonun planlamasıysa yine de devletin sorumluluğu gündeme gelecektir.

Toplumsal olaylara yapılan müdahalelerde de planlama ve kontrol çok farklı açılardan sorumluluğa yol açabilecektir. Örneğin, BM Kanun Adamlarının Zor ve Silah Kullanmalarına dair Temel İlkeler'in[131] 2. maddesine göre hükümetler güvenlik güçlerine kademeli güç kullanmak üzere farklı tipte silah ve mühimmat sağlamak zorundadırlar. PVSK da kademeli silah kullanılmasını öngörürken bu ilkeyi dikkate almaktadır.

---

127 Üst düzey görevliler hakkında izin verilmediği için 1 Mayıs olaylarıyla ilgili soruşturmayı yürütmek mümkün olmamıştır. Bkz. İnsan Hakları İzleme Örgütü, 2008: 10.

128 Örn. Balçık ve Diğerleri/Türkiye, no. 2502, 29.11.2007, para. 32.

129 McCann ve Diğerleri/Birleşik Krallık, 27.9.1995, Series A no. 324, para. 148-150; Ergi/Türkiye, 28.7.1998, RJD 1998-IV, para. 79; Makaratzis/Yunanistan, no. 50385/99, ECHR 2004-XI, para. 59; Erdoğan ve Diğerleri/Türkiye, no. 19807/92, 25. 4.2006, para. 71.

130 McCann ve Diğerleri, para. 194; Ergi, para. 79; Anık ve Diğerleri/Türkiye, no. 63758/00, 5.6.2007, para. 54.

131 Basic Principles on the Use of Force and Firearms by Law Enforcement Officials. 27 Ağustos - 7 Eylül 1990 tarihleri arasında Havana'da toplanan Suçların Önlenmesi ve Suçluların Islahı üzerine Sekizinci Birleşmiş Milletler Konferansı tarafından kabul edilen metnin Osman Doğru tarafından yapılan Türkçe çevirisine http://aihm.anadolu.edu.tr/ adresinden ulaşılabilir.

Türk hukuk mevzuatı, kolluk operasyonlarında planlamanın nasıl yapılacağına ilişkin çeşitli hükümler içermektedir. Örneğin 2559 Sayılı Polis Vazife ve Salahiyet Yasası'nın 16. maddesinde "[t]oplu kuvvet olarak müdahale edilen durumlarda, zor kullanmanın derecesi ile kullanılacak araç ve gereçler müdahale eden kuvvetin amiri tarafından tayin ve tespit edilir" denilmektedir. Benzer şeklide Jandarma Teşkilatı Görev ve Yetkileri Yönetmeliği'nin 38. maddesine göre "Toplu kuvvet olarak müdahale edilen durumlarda; zor kullanmanın derecesi ile kullanılacak araç ve gerecin seçimi öncelikle, kuvvetin başındaki komutana aittir. Bu konuda mülki amirin yetkileri saklıdır." Aynı yönetmeliğin 41. maddesine göre de "Polis Vazife ve Salahiyet Kanununda gösterilen görevlerin yapılması ve yetkilerin kullanılması; İl Jandarma alay, ilçe jandarma bölük, bucak jandarma takım ve jandarma karakol komutanlarına aittir." Bu durumda aşırı maddi güç kullanılması halinde, bu talimatı veren amirin sorumlu olacağı açıktır.

2911 Sayılı Toplantı ve Gösteri Yürüyüşleri Yasası'nın 24. maddesine göre yasaya uygun olarak başlayan bir toplantıda yasaya aykırı durumlardan birinin vuku bulması halinde mülki amir tarafından görevlendirilen mahallin güvenlik amirlerinden biri "topluluğa Kanuna uyularak dağılmalarını, dağılmazlarsa zor kullanacağını ihtar eder." Polis Çevik Kuvvet Yönetmeliği'nin 25. maddesine göre de "Dağıtma emri yetkili amir tarafından verilir." Maddi güç araçlarıyla donatılmış çok sayıda çevik kuvvet elemanının az sayıda ve tehlike arz etmeyen eylemciyi dağıtması yönünde vereceği emir de bir planlama hatası olarak değerlendirilebilir. Yukarıda özetlenen, Samüt Karabulut vakası bu tür planlama hatasının tipik bir örneğidir.

Bu özel hükümler dışında, genel olarak da hiyerarşik üstler planlamadan sorumludur. Bir mülki amirin barışçıl bir eyleme "ne pahasına olursa olsun" izin verilmeyeceği yönünde yaptığı açıklama ve önlemler bütünü ölçüsüz maddi güç kullanımının nedeni olabilir.

Toplumsal olaylarda planlama kadar kontrol de önemlidir. Hem icranın planlamanın dışına çıkması halinde, hem de planlamanın öngörüldüğü şekilde yürümemesi durumunda orantısız güç kullanma riski gündeme gelebilir. Müdahalenin mülki amirin kontrolü altında yürümesi gerekliliği Toplantı ve Gösteri Yürüyüşleri Yasası'ndan da anlaşılabilmektedir. Anılan yasanın 24. maddesine göre yasadışı toplantıya dönüşen gösteri hakkındaki gelişmeler "hükümet komiserince tutanaklarla tespit edilerek en kısa zamanda mahallin en büyük mülki amirine tevdi edilir."

AİHM önünde sonuçlanan kimi vakalar, planlama ve kontrol sorumlularının gereği gibi hareket etmediğini açıkça ortaya koymaktadır. Gazi ve Ümraniye olaylarına ilişkin yapılan Şimşek ve Diğerleri/Türkiye davasında Mahkeme planlama ve kontrol yükümlülüğünü bir kez daha hatırlatmış ve operasyonu gerçekleştiren polis memurlarının vakum içerisinde hareket etmelerinin kabul

edilemeyeceğini belirtmiştir. AİHM, Gazi ve Ümraniye olaylarında polisin panik ve baskı altında çok geniş bir hareket serbestliğinden yararlandığını ve insiyatif alıp güç kullandığını tespit etmiştir. Mahkemeye göre bunun nedenlerinden biri operasyon sırasında belirli, merkezî bir emir-komuta ilişkisinin olmamasıdır. Olayların bu derece büyüdüğünü gören güvenlik güçlerinin göz yaşartıcı bomba, plastik mermi, tazyikli su gibi araçları olay yerine ulaştırmamış olması da kontrol ödevi açısından kabul edilemez.[132]

Buca cezaevinde yürütülen bir operasyona ilişkin olarak açılan Kurnaz davası da bu açıdan aydınlatıcıdır. AİHM, dava konusu olayda müdahale eden jandarmanın Kurnaz'ın bulunduğu koğuşa ani bir ayaklanma sonucu girmediğini ve bu nedenle hazırlıksız yakalandıklarının varsayılamayacağını, bu koşullar altında yürütülen operasyonunsa alıkonan kişilere asgari fiziksel zararı verecek şekilde planlanıp yürütülmediğini kaydetmiştir. Örneğin, hapishane yetkililerinin fiziksel müdahalede bulunmadan önce koğuşta düzeni sağlamak üzere girişimde bulunduğuna dair hiçbir veri yoktur.[133] Polisin önceden haberdar olduğu ve gösterilerin kamu barışını bozacak bir davranış içinde bulunmadığı bilinen Balçık/Türkiye vakasında da AİHM'e göre güvenlik güçlerinin kullandığı maddi gücün bir açıklaması yapılamamıştır.[134]

Güvenlik güçleri, ilk başta hazırlıksız yakalandıkları bir olayda da[135] zamanın geçmesiyle duruma vakıf olup, gerekli önlemleri alabilecek duruma gelebilirler. Bu durumda da hükümet, kullanılan gücün orantılı olduğunu planlama açısından açıklamak durumundadır.[136]

Anlatılanlar ışığında güvenlik güçlerinin müdahalesinin işkence veya zor kullanma yetkisinin aşılması suçlarından birini oluşturduğu iddiasının bulunduğu olaylarda sadece müdahaleyi icra edenleri değil aynı zamanda plan ve kontrol sorumluluğunu taşıyanları da içerecek bir soruşturma yürütülmesi bir zorunluluktur.

4. Sonuç

Devletin bireylerin beden ve ruh bütünlüğü üzerinde uyguladığı şiddet şekil değiştirmektedir. İnsan haklarında gerçekleşen dönüşüm, filistin askısı, elektrik, falaka gibi klasik araçlarla karakollarda yapılan faaliyetlerin sayısında göreceli bir azalmaya sebebiyet vermiştir. Bununla birlikte, klasik yöntemlerdeki azalma yeni yöntemleri daha görünür kılmaktadır. Türkiye'de, istatistikler polisin her

132 Şimşek ve Diğerleri/Türkiye, no. 35072/97 ve 37194/97, 26.7.2005, para. 105, 110-111.

133 Kurnaz ve Diğerleri/Türkiye, no. 36672/97, 24.7.2007, para. 55-56.

134 Balçık ve Diğerleri/Türkiye, no. 2502, 29.11.2007, para. 32-33.

135 Tamamen hazırlıksız yakalanılan bir olayda planlamanın yapılamaması bazı önlemlerin alınmasını zorlaştırabilir. Bkz. örn. Günaydın/Türkiye, no. 27526/95, 13.10.2005, para. 31.

136 Necdet Bulut/Türkiye, no. 77092, 20.11.2007, para. 25.

kesimden insanla sokaklarda çok daha fazla karşılaştığını, ısrarlı şikâyetlere rağmen, çok az güvenlik görevlisinin ceza aldığını, bunlarınsa caydırıcı olmaktan çok uzak olduğunu göstermektedir. Gösterilerde, sokak aralarında, polis araçlarında ve tespit edilemeyen yerlerde gerçekleşen olaylarda binlerce kişi güvenlik güçlerine mukavemet nedeniyle mahkûm olmakta, aynı olaylarda güvenlik güçlerine yönelik yapılan şikayetlerde genelde bu güçlerin orantılı güç kullandığı kabul edilmekte, istisnaen güvenlik güçlerinin ceza aldığı vakalar % 2-3'ü aşmamakta, bu cezalar da paraya çevrilip ertelenmektedir.

Bu olgunun arkasında yatan temel sebep cezasızlık politikasıdır. Cezasızlık politikasının hukuksal izdüşümlerinden biri ise polis şiddetinin hukuksal nitelendirilmesidir. İşkence, karakolda çektirilen ağır acı ve ızdırap olarak tanımlandığında, resmî alıkonulma mekânları dışında gerçekleştirilen şiddet zor kullanma yetkisinin aşılması kapsamında değerlendirilmekte, böylece ya usuli nedenlerle hiç cezalandırılmamakta ya da göreceli olarak hafif cezalarla geçiştirilmektedir.

Oysa işkence suçunu siyaseten diğerlerinden ayıran ağırlık, söz konusu davranışların daha çok acı vermesi veya sistematik olması değil, şiddet tekelini elinde tutan devletin bunu bir baskı aracına çevirmesidir. Bu nedenle bir davranışın işkence kapsamında soruşturulması için verilen ezânın belirli bir seviyeye ulaşmasına gerek yoktur.

Bu anlamda, işkenceyi diğer kötü muamele türlerinden ayıran iki unsur vardır. Bunlardan biri, mağdurun kontrol edilmesi nedeniyle çaresiz olmasıdır. Bedenin kontrol edilmesi, kişinin mutlaka resmî alıkonulma mekânına götürülmesini gerektirmez. Direnç olmamasına rağmen güç kullanma, direnç kesin bir şekilde kırıldıktan sonra kullanılan fiziksel veya ruhsal baskı ve direncin kırılacağı müdahale öncesi çok açıkken, yani müdahale edilecek kişiler tamamen kontrol altındayken yine de aşırı güç kullanılması durumlarında da bu kontrol şartı gerçekleşmiş sayılabilir.

İşkencenin ikinci temel unsuru, eylemi yapan kişinin bu eylemi devlet veya organlarının siyaseti ve çıkarlarıyla bağlantılı olarak gerçekleştirmesidir. Burada devletin siyasasını geniş olarak algılamak gerekir. Devlet ve organlarının siyaseti ile ilgili olan sadece ceza kovuşturmasına uğrayanlar olmadığı gibi sadece siyaseten hükümete muhalif olanlar da değildir. Daha genel bir şekilde, devlet/polis tarafından tehdit olarak, tehlike olarak görülenlerdir. Bu siyasi bir grup olabileceği gibi, etnik veya dinsel bir grup, cinsel tercihi nedeniyle hedef haline gelenler, kaçak göçmenler veya sokak çocukları da olabilir. Bu unsurun eksikliği aynı eylemi işkence olmaktan çıkarıp diğer kötü muamele türlerinden biri haline getirebilir.

İşkencenin uluslararası hukuktaki tanımında, acı ve ızdırabın ağırlığına verilen değer giderek önemini yitirmekte ve belirtilen bu iki unsur esas alınmaktadır. Yeni Türk Ceza Kanunu'nun işkenceyi düzenleyen 94. maddesi de bu şekilde yorumlanmaya uygun bir şekilde kaleme alınmıştır.

Bu durumda, günlük polis şiddetini işkence kapsamında değerlendirmek ve cezasızlık politikasının en önemli aracı olan hukuksal nitelendirmeleri dönüştürmek mümkündür. Resmî alıkonma mekânları dışında şiddet son yılların yükselen olgusudur ve artık işkence kavramı bunları dikkate almadan tartışılamaz. Bugüne kadar işkence konusunda yürütülen, işkencenin tanımını fil testine çeviren ve çoğunlukla cezasızlığı meşrulaştıran teknik ceza hukuku tartışmaları, insan hakları hukukundaki yeni gelişmeler ışığında gözden geçirilmeye ve yeniden kurgulanmaya muhtaçtır. Bu çalışma, bu kurgunun zor kullanma yetkisinin aşımı kapsamında görülen davranışların yapısal ilişki içinde bulunduğu işkence kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini, ulusal ve uluslararası mevzuatın bunu sadece mümkün değil, aynı zamanda zorunlu kıldığını ortaya koymaktadır.

KAYNAKÇA

Altıparmak, K. vd. (2007) "Polis Vazife ve Salahiyet Kanununda Değişiklik: Durdurma - Kimlik Sorma - Arama - Parmak İzi Alınması - Silah Kullanma", *Hukuk ve Adalet*, 4 (11).

Alvarez, J. (2006) "Torturing the Law", *Case Western Reserve Journal of International Law*, 37.

Artuk, M. E. (1990) "Ceza Hukukunda Soruşturmacının Yasadışı Davranışlarının Yaptırımı", Argumentum, 2.

Association for the Prevention of Torture ve Center for Justice and International Law (2008) *Torture in International Law: A guide to jurisprudence*, Cenevre: APT.

Boulesbaa, A. (1999) *The UN Convention on Torture and the Prospects for Enforcement*, Lahey: Martinus Nijhoff.

Burgers, J. ve Danelius, H. (1988) The United Nations Convention against Torture: A Handbook on the Convention against Torture and Other Cruel, Inhuman or Degrading Treatment or Punishment, Dodrecht: Nijhoff.

De Vos, C. (2007) "Mind The Gap: Purpose, Pain, and The Difference Between Torture and Inhuman Treatment", *Human Rights Brief*, 14(2).

Demirbaş, T. (1992) *Türk Ceza Hukukunda İşkence Suçu*, İzmir: Dokuz Eylül Üni. Yayınları.

Doğru, O. (2006) *İnsan Hakları Avrupa Sözleşmesi Hukukunda İşkence ve Kötü Muamele Yasağı*, İstanbul: Legal.

Erdal, M. (2006) *İşkencenin Cezasızlığı Sorunu*, Ankara: İHD Yayınları.

Evans, M. (2002) "Coming to Grips with Torture", *International and Comparative Law Quarterly*, 51.

Gemalmaz, M. S. (1992) "Türkiye Yargısının İşkence Karşısında Tavrı", *İnsan Hakları Yıllığı*, 14.

— (2002) *Birleşmiş Milletler Medeni ve Siyasal Haklar Sözleşmesi İnsan Hakları Komitesi Kararlarında Yaşam Hakkı ve İşkence Yasağı*, İstanbul: İstanbul Barosu Yayınları.

— (2003) *İnsan Hakları Belgeleri/Cilt III*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.

— (2004) *İnsan Hakları Belgeleri, C. VI*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.

— (2007) *Ulusalüstü İnsan Hakları Hukuku Işığında Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi (Madde 3/İşkence Yasağı) Analizi*, Ankara: Ankara Barosu Yayınları.

Güzeloğlu, T. (2008) *Kolluğun Kuvvet ve Silah Kullanma Yetkisi*, Ankara: Seçkin.

Ingelse, C. (2001) *The UN Committee against Torture An Assessment*, Lahey: Kluwer Law International

İnsan Hakları İnceleme Komisyonu (2009) 23. Yasama Dönemi, İstanbul İlindeki Karakollarda Yapılan İnceleme Sonucunda Hazırlanan Rapor, s. 79. Rapora <http://www.tbmm.gov.tr/komisyon/insanhaklari/belge/Karakollarda_inceleme_Raporu2008.pdf> adresinden ulaşılabilir (Komisyon Raporu).

İnsan Hakları İzleme Örgütü (2008) *Adalete Karşı Safları Sıklaştırmak: Türkiye'de Polis Şiddetiyle Mücadele Önündeki Engeller*, New York: Human Rights Watch.

Koh, H.H. (2006) "Can the President Be Torturer in Chief?", *Indiana Law Journal*, 81.

Lee, R. S. (der.) (2001) *The International Criminal Court: Elements of Crimes and Rules of Procedure and Evidence*, Ardsley, New York: Transnational Publishers.

Lord, Rachel (2003) "The Liability of Non-state Actors for Torture in Violation of International Humanitarian Law: An Assessment of the Jurisprudence of the International Criminal Tribunal for the Former Yugoslavia", *Melbourne Journal of International Law*, 4.

Luban, D. (2005) "Liberalism, Torture, and the Ticking Bomb", *Virginia Law Review*, 91.

Marchesi, A. (2008) "Implementing the UN Convention Definition of Torture in National Criminal Law (with Reference to the Special Case of Italy)", *Journal of International Criminal Justice*, 6.

Nowak, M. (2005) "Challenges to the Absolute Nature of the Prohibition of Torture and Ill-Treatment", *Netherlands Quarterly of Human Rights*, 23.

— (2006) 'What Practices Constitute Torture?: US and UN Standards', *Human Rights Quarterly*, 28 (4).

Nuhoğlu, A. (1999) "İşkence Yasağı ve İşkence Suçu", *Prof. Dr. Sahir Erman'a Armağan*, İstanbul: Alfa.

Özgenç, İ. ve Şahin, C. (2003) "İşkence Suçu", *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 4.

Parlar, A. ve Hatipoğlu M. (2008) *Türk Ceza Kanunu Yorumu, Cilt 2*, Ankara: Seçkin.

Paust, J. (2005) "Executive Plans and Authorizations to Violate International Law Concerning Treatment and Interrogation of Detainees", *Columbia Journal of International Law*, 43.

Redress (2006) *Not Only the State: Torture by Non-State Actors*, Londra: Redress Trust.

Rodley, N. (2002) "The Definition(s) of Torture in International Law", *Current Legal Problems*, 55.

Rodley, N. Rodley and Pollard, M. (2006) "Criminalisation of Torture: State Obligations under the United Nations Convention against Torture and Other Cruel, Inhuman or Degrading Treatment or Punishment", *European Human Rights Law Review*, 2.

Türkiye İnsan Hakları Vakfı (2008) *2007 Türkiye İnsan Hakları Raporu*, Ankara: TİHV.

Uluslararası Ceza Koalisyonu (2006) *Uluslararası Ceza Mahkemesi Temel Belgeler Derlemesi*, Gözden Geçiren: Devrim Aydın, Ankara: Buluş Matbaacılık.

Üzülmez, İ. (2005) "Yeni Türk Ceza Kanunu'nda İşkence ve Eziyet Suçu", *Hukuk ve Adalet*, 2 (Bahar).

Mevzuat

5851 sayılı Medeni ve Siyasi Haklara İlişkin Uluslararası Sözleşmenin İlişik Beyanlar ve Çekince ile Onaylanmasına Dair Karar, RG: 21 Temmuz 2003, Sayı 25175.

İnsan Hakları ve Temel Özgürlüklerinin Korunmasına İlişkin Sözleşme, RG: 19.3.1954, S. 8662.

İstanbul Protokolü, İşkence ve Diğer Zalimane, İnsanlık Dışı, Aşağılayıcı Muamele veya Cezanın Etkili Biçimde Soruşturulması ve Belgelendirilmesi İçin El Kılavuzu, Birleşmiş Milletler Eğitim Serisi, No.8/Rev.1, UNHCHR, 2004, Bölüm IV.

İşkenceye Karşı Sözleşme, Bakanlar Kurulu Kararı 88/13023, RG: 10.08.1988, S. 19895.

Inter-American Convention to Prevent and Punish Torture (1985), OAS Treaty Series No. 67.

2559 sayılı Polis Vazife ve Selahiyet Kanunu, RG: 14.7.1934, S. 2751.

2911 sayılı Toplantı ve Gösteri Yürüyüşleri Kanunu, RG: 8.10.1983, S. 18185.

Kitlesel şenliğin toplumsal eğitime dönüşmesi: Türkiye'de geleneksel Yeni Yıl kutlamalarının pedagojik geri kazanımı*

*Yücel Demirer***

21 Mart'ta Türkiye'de İstanbul, Ankara ya da herhangi bir büyük kente yolunuz düştü. Gününüzü yürüyerek ve canlı sokakları keşfederek geçiriyorsunuz. Yakında bir parktan yükselen bir duman huzmesi görüyorsunuz. Merakla, daha yakından görmek için parka yaklaşıyorsunuz ve müzik sesini duyuyorsunuz. Kadın erkek, her yaştan insan el ele hep birlikte dans ediyorlar. Güçlü şarkılar ve sloganlar havayı yarıyor, neşe ve kararlılıkla şarkı söylüyorlar. İnsanlar elleriyle zafer işaretleri yaparak üzerlerini kaplayan dumana aldırmadan ateşin üzerinden atlıyorlar. Üzerinde

"N-E-W-R-O-Z" yazılı bir pankart görüyorsunuz. Değişik biçim ve kombinasyonlarda kırmızı, sarı ve yeşil renkler var her yerde. Dolaştıkça, alınan ciddi güvenlik önlemlerini fark ediyorsunuz. Eğlenceye tezat, rahatsız edici bir gerilim var havada.

Sonra belki sadece kısa bir süre sonra, gördüğünüz bir diğer insan kümesine doğru yürüyorsunuz. Yine müzik duyuyor, dans görüyorsunuz. Bu kez formaları içinde ve öğretmenleriyle birlikte daha fazla okul çocuğu var. Bu kutlamanın ortasında insanların pirinç pişirdiği keçi kılından bir çadır var. Yine ateşler var, yine insanlar üzerinden atlıyorlar ama bazı şeyler farklı. Burada güvenlik daha gevşek ve daha az insan ama daha çok Türk bayrağı var. Pankartlarda "N-E-V-R-U-Z" yazıyor. Burada hava biraz farklı. İki kutlamanın dans etme ve

(*) Bu makalenin İngilizce orijinali 2005 yılında yayınlanmıştı. 2009 baharı boyunca Newroz/Nevruz'un barış ve müzakere kapasitesine ilişkin siyasetçi ve kanaat önderlerinden gelen iyimser mesaj ve öneriler ile bu çağrılara destek verme arzum, makalenin Türkçe'de yayınlanmasının gerekçesi oldu. Çeviri için Hayrettin Kaya'ya, ilgi ve destekleri için Toplum ve Bilim yazı kurulu üyelerine teşekkür ederim. Bu yazının da içinde yer aldığı derlemenin (Revolution and Pedagogy, (der.) E. Thomas Ewing. New York: Palgrave) çevirisi, 2009 sonbaharında Dipnot Yayınları'nca yayınlanacaktır.

(**) Kocaeli Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

şarkı söyleme gibi ortak yönleri olmasına rağmen, buradaki havada farklı bir esinti var; burada kutlamanın daha sınırlandırılmış, daha resmî ve daha çerçevelenmiş olduğu hissediliyor.

Oradan ayrılıp reklam panolarında ve trafik lambalarının arasına gerilmiş pankartlarda "Nevruz" yazısını görerek yolunuza devam ediyorsunuz. Daha ileride iki gencin üzerinde yine "Newroz" yazan sarı broşürler dağıttığına tanık oluyorsunuz. İki kelime de (hem NEWROZ hem NEVRUZ) sürekli karşınıza çıkıyor, ama asla aynı metinde değil. Acaba bu bir yazım hatası mı, yoksa farklılığın bir anlamı mı var? Daha önemlisi, neden birbirine çok benzeyen iki kutlama aynı anda ama birbirinden ayrı ve birbirine de o kadar yakın yapılıyor?

Bu manzara, gece ile gündüzün eşitlendiği, baharın başlangıcı sayılan, güneşe göre hesaplanmış Yeni Yıl'ın kutlanması geleneğinin birbirinden farklı kutlanmasının yansımasıdır. Bu İslâmiyet öncesi Yeni Yıl kutlaması baharın ilk gününde, 21 Mart'ta başlar. Her ne kadar Nevruz/Newroz'un kökeni hakkındaki bilgiler çok net değilse de, kutlamanın başlangıcı Zerdüştçü İran mitolojisine kadar gider ve kışın bitişini kutlayan bir pastoral festival olduğu düşünülür. Kelime, kökeni itibariyle "yeni ışık" demektir, sonraları Farsça'da "yeni gün" anlamını kazanmıştır. Diğer bölge dillerindeki söylenişlerinden bazıları yazıya şöyle geçirilmiştir: Nawruz, Navroz, Nowruz, No Ruz, Nauroz ve Navrouz.[1] Geleneksel olarak kutlama bütün bölgede bir neşe ve barış zamanı olarak bilinmektedir. Ortak arka planının aksine, festival bütün Ortadoğu ve Orta Asya'da değişik biçimlerde kullanılmış ve kutlanmıştır. Taliban öncesi Afganistan'da resmî Çiftçiler Günü olarak bilinirken, Sovyetler öncesi Tacikistan'da anti-Sovyet direniş günü olarak kutlanıyordu. İran'da bir ziyaret, hediye verme ve birlikte yemek yenilen bir bayram olarak kutlanmıştır (Attar, 1998; Glasse, 2001: 342; Henderson ve Thompson, 1997: 290; MacDonald, 1992: 186-187; Şhariati, 1986; Thompson, 1998: 314-317). Bugün Türkiye'de birbirinden ayrı ve rekabet halinde iki ayrı kutlama biçimi gözlenir: Kürt Newroz bayramı ve Türk Nevruz bayramı.[2]

Bu yazı bu rakip bayramların doğasını ve pedagojik kullanımlarını inceleyecektir.[3] Nevruz ve Newroz üzerinden zıt pedagojik aktivitelerin gelişmesini ve işlevini araştıracak ve Türkiye'de Kürt sorunu ve onun çözümü çalışmaları için karşılaştırmalı sonuçlarını gösterecektir. Önce bu yazının temelini oluşturan

1 Bu kutlamanın adlandırması Türkiye'de çok tartışmalı olmuş bir konudur. "Nevruz" Türk versiyonu için kullanılmaktadır. "Newroz" ise Kürt versiyonunu temsil eder. Ancak, Türk alfabesi "w" harfini içermediği için Newroz kelimesinin kullanımı yasaktır. Bazı yazarlar "w" ile ilgili mahkumiyetten kurtulmak için "w" yerine "v" kullanır ve Newroz'u Nevroz olarak yazar. "w" ile ilgili bir mahkeme vakası örneği için bkz. Alataş (2003: 90).

2 En etraflı tarihsel anlatımları için bkz. Aksoy (1998) ve Çay (1999).

3 Bu araştırmanın saha çalışması Mershon Center Grant (2001 yazı ve 2002 baharı) ve Ohio State University, Graduate Student International Dissertation Research Travel Grant (2000 yazı) tarafından desteklenmiştir. Bu araştırmayı değişik biçimlerde sahada destekleyen herkese teşekkür borçluyum. Yazımın tezini kuvvetlendirmek ve yapısını geliştirmek için bana değerli öneriler sunan Nicole Duran, Dorothy Noyes, Selina Lim ve Tom Ewing'e teşekkür ederim.

kavramsal çerçeveyi sunacağım. Sonra, Türkiye Cumhuriyeti'nin kültürel politikalarının ana hatlarını çizerek onların Cumhuriyetin ulus-inşası çabalarına etkisini değerlendireceğim. İzleyen kısım Kürtlerin bunlara yanıtına odaklanacaktır. Bu kısım, Kürt siyasi çevrelerinin iletişim ve alternatif yurttaşlık eğitimi için Newroz'dan nasıl etnik kimliğin yeniden tanımlanmasına ve desteklenmesine izin veren bir çatı olarak yararlandığı inceleyecektir. Ardından Türk devletinin Nevruz yoluyla nasıl bir "gelenek canlandırma" işlemi yaptığını tarif edeceğim. Burada özellikle Newroz'un Türkiye'deki Kürt nüfusu içindeki başarı ve etkililiğinin bir resmî Nevruz biçiminin canlandırılmasını ve onun pedagojik uygulamasını kaçınılmaz olarak hızlandırdığını ileri sürmekteyim. Son kısım Türkiye'de Newroz/Nevruz rekabetinin daha geniş bazı sonuçlarını tartışacak ve Kürt Newroz'u ile Türk Nevruz'u arasındaki rekabet her ne kadar çoğunlukla bir siyasi istikrarsızlık kaynağı gibi görülüyorsa da, Nevruz ile Newroz'un ortak karakteristiklerinin sorunun çözümü için taşıdıkları potansiyele ışık tutacaktır.

Yazı, güneş yılına göre Yeni Yıl kutlamasının iki rakip versiyonunun gelişimine ve uygulanışına göz atacak ve "eski" kültürel kaynakların "yeni" sosyo-politik koşulların gerektirdiği (ve/veya meydan okuduğu) kimlikleri kurmaya (ve/veya korumaya) yönelik kendine has yeniden kullanılmalarını değerlendirecek. Bu çabalar, Stuart Hall'un sözleriyle, başka birisi ya da bir grup veyahut bir ideal ile ortak bir köken veya paylaşılan özelliklerin fark edilmesi üzerine kurulmuş "asla tamamlanmamış, daima hareket halindeki" kendi kendini tanımlama operasyonlarının parçasıdır" (Hall, 1996: 2).

Bu yazı aynı zamanda Newroz kutlamalarının Kürt kimliğini şekillendirme ve yeniden üretmede oynamaya başladığı merkezî rolü gösteriyor. Türkiye Cumhuriyeti'nde tarihsel olarak Kürtler, milliyetçilik duygularını güçlendirmesinden korkulduğundan, Kürt dilini ve edebiyatını özgürce kullanıp yayamıyorlardı. Dolayısıyla Newroz bayramları Kürt siyasi liderliği açısından bu kısıtlamaları aşmak ve Türk siyasi sistemine kolektif bir tepki oluşturmak için uygun bir yol oldu. Bu çalışma bu rakip kutlamaların yapılandırıldığı ve kullanıldığı süreçleri araştırmaya çalışıyor. Bu yüzden aslında temel odak noktası aynı yeni yıl kutlamalarının iki versiyonunu değil, kutlamanın bir yanda Kürt "etnik kimlik eğitimi"nde, diğer yanda Türk "resmî pedagojisi"nde nasıl kullanıldığını karşılaştırmaktır.

Bu konuya benim yaklaşımım bir kimlik duygusunun bir "bilinçli farkındalık" olduğunu farz eder (De Vos ve Romanucci-Ross, 1995: 367). Bu "bilinçli farkındalık", değişik düzeylerde çok katmanlı müzakereler yoluyla yaratılır ve insanın kendisi ile evrenin kalanını anlama mekanizmaları sağlar ve başka birçok etkenle birlikte, pedagojik süreçlere eklenmiş sistematik sosyalizasyon pratiklerinin sürece uygun çabaları ile biçimlendirilmiştir.[4] Dolayısıyla bu yazı bu kutlamaları çevredeki politik iklim ve ideolojik yapılarla ilişkileri bakımından

4 Kimlik yaratma süreçlerinin bu biçimde kavramsallaştırılması, umarım ki süreçteki diğer dinamiklerin karmaşıklığını ve önemini dikkate almadığım izlenimini vermez.

bir pedagoji formu ya da Peter Murrel'in deyişiyle "pratik halindeki bilgi" olarak inceliyor (Murrell, Jr., 2002: 60).

Pedagojik karar verme süreçlerinde siyasi gücün ağırlığıyla tutarlı olarak, Türkiye Cumhuriyeti, tarihi boyunca öğretme ve öğrenme ortamlarını sosyo-politik düzenin mikrokozmozu gibi işlemiş ve devletin yurttaşları Türk olarak görülmüştür. Diğer kimliklerin farklılığı pedagojik metinlerde ihmal edilmiştir. Bu yüzden, Kürt siyasi organizasyonları bir tür "alternatif yurttaşlık eğitimi" yerine geçen alternatif öğrenme ve öğrenmeme örüntüleri ve ortamları yaratmışlardır. Bu pratik kesinlikle farklı bir sosyalizasyon yoludur ve bazı idealler ve standartlar sağlayarak yurttaşların yönetime katılım anlayışlarına ve düzeylerine siyasi müdahale anlamındaki alışılageldik yurttaşlık eğitimi tanımından ayırt edilmelidir (Torney-Purta ve diğerleri, 1999). Türkiye'de yaşayan Kürt nüfusu açısından kavramı çok daha dar anlamda kullanıyorum.[5] Burada "Kürt alternatif yurttaşlık eğitimi" kavramı baskın kültürel politikalara ve müfredat ile toplumsal değişim arasındaki uyumsuzluğa daha az yapılandırılmış, ılımlı ve sıkıştırılmış ama nihayetinde siyaseten yüklü bir karşılık verme çabasıdır (Anderson ve Landman, 2003: 7).[6] Dolayısıyla bu yazı Newroz'un neden Kürt siyasi liderliği tarafından kullanıldığını ve nasıl Kürt Newrozu'nun başarısının Türk Devleti'nin kültür eksenli organlarınca geleneğin canlandırılmasına yol açtığını açıklıyor.

Türkiye Cumhuriyetinin başlangıcından beri kültürel kaynaklar gerek devlet gerekse onun değişik muhalifleri tarafından siyasi gündemin bir uzantısı olarak sıkça kullanılmıştır. Bu iki bayram bu mirasın bir parçası, dolayısıyla gerek kültürel üretimin gerekse rekabetin ortamları olarak hesaba katılmıştır. Etnik kimliğin Kürt anlatısı bağlamında Newroz kutlamaları Türk siyasi çatısına Kürtlerin kolektif tepkisini biçimlendirmede temel bir rol oynamaktadır. Türklerle Kürtler de dahil olmak üzere Ortadoğu'da birçok halkın kültürel repertuarının bir parçası olmakla birlikte bayramın ayrı bir Kürt kimliği iddiasının ortamı olması ancak 1970'lerden sonradır. Kürt ulusal hareketinin bu bayramı kimliğini farklılaştırmak ve belirginleştirmekte başarıyla kullanması nedeniyledir ki, Türk devleti 1990'larda Kürt kimlik talebini etkisizleştirme çabasıyla aynı kutlamanın Türk versiyonunu resmî olarak destekledi. Bu benim bir kültürel kutlamanın yeniden dolaşımı dediğim süreçtir. Türk Kültür Bakanlığı'nın kayıtları gösteriyor ki, Nevruz Türk kültürünün bir parçası olsa da, cumhuriyetin ilk yılla-

5 Devletin Nevruz yoluyla gerçekleştirdiği bütün pedagojik uygulamalarla Newroz'un daha dar sonucunu karşılaştırmanın risklerinin farkındayım. Ancak, ikisi arasındaki benzerliklerin zenginliği ve siyasi rekabetin benzersizliği argümanımı bu yönde ilerletme konusunda beni ikna etti. Bu tercihle tutarlı olarak ve iki pratik arasındaki farklılıkların bilincinde olduğumu göstermek üzere yazı boyunca farklılıkların altını yeri geldiğinde çizeceğim.

6 İlk kez Yılmaz Varol (1994) tarafından temas edilen, Newroz ile ilgili öğrenme pratiklerini incelerken, David Tyack'ın yurttaşlık eğitimlerinin özel şekillendirilmesi hakkındaki görüşü (2001: 333), Lawrence Blum'un "ırkçılık karşıtı yurttaşlık" kavramsallaştırması (1996: 23) ve James Leith'in Fransız Devrimi sırasında yurttaşlık eğitiminde basılı simgelerin rolü üzerine etkili sunumu (1996) ile karşılaştım. Bütün bunlar benim pedagojik süreçlerin devlet-dışı ve gelenek-dışı aktörleri hakkında düşüncelerimi geliştirmeme yardımcı oldu.

rında resmî kutlama repertuarında önemli bir kutlama değildi. Türk devletinin Kürt versiyonunu bertaraf etmek ve Türk ulusal kimliği odaklı siyasi düzeni korumak için kendi versiyonunu yeniden dolaşıma sokması Kürt nüfusu arasında Newroz'un popülerliğini gözlemledikten sonra, ancak 1990'lardadır.

Bir geleneğin ya da kutlamanın yeniden dolaşıma sokulması yalnızca bir kurtarma değil, aynı zamanda kültürel nesnelerin kültürel düzeyde yeni bir maksada doğru bilerek yeniden kavramsallaştırılmasını ima eder. Nevruz örneğinde yeniden dolaşıma sokmanın temel işlevi, kültürel mirasın bir parçası olmakla birlikte uzun zamandır resmî olarak kullanılmamış bir unsuru yeniden kullanarak cari bir tehdide karşılık vermek üzere kültürel alanın yeniden düzenlenmesidir.[7]

Ulus inşası ritüelleri

Geleneksel Newroz ve Nevruz kutlamalarının bu iki farklı pedagojik yeniden dolaşımı nasıl ve hangi özgül şartlarda ortaya çıktı? Müslüman halkı işgale karşı örgütlemek amacıyla yürütülen sistematik çabaların sonucu olarak Mustafa Kemal Atatürk liderliğindeki bağımsızlık mücadelesi *Anadolu*[8] Kürtleri tarafından yüksek oranda desteklenmişti (Bruinessen, 1992: 272-273; Kirişçi ve Winrow, 1997: 75; Perinçek, 1999: 111-129, 197-212). Savaştan kaynaklanan ölümler, salgın hastalıklar, geniş ölçekli göçler ve savaş sonrası nüfus değişimleri nedeniyle Türkiye'nin Bağımsızlık Savaşı bittiğinde *Anadolu*'nun gayrimüslim nüfusu çok azalmıştı. Türkiye Cumhuriyeti sınırları içindeki nüfusun %98'ini iki büyük Müslüman grup, Türkler ve Kürtler teşkil ediyordu (Zürcher, 1998: 170-172).[9] Türkiye Cumhuriyeti'ni kurmakta kullanılan Türk etnik çatısı Kemal Atatürk tarafından Ekim 1919'da şu terimlerle tarif ediliyordu:

> Efendiler, bu hudut askerî mülahazalarla çizilmiş bir çizgi değildir. Milli bir huduttur. Bir milli hudut olarak tesbit edilmiştir. Bu hudut içinde yalnızca, İslâmı temsil eden tek bir millet vardır. Bu hudut içinde Türkler, Çerkezler ve diğer İslâmi unsurlar vardır. Bu sebeple, bu hudut tamamen karışmış olarak birlikte yaşayan ve tüm niyet ve maksatlar için kardeş cemaatlerden oluşmuş bütün insanların bir milli sınırıdır (akt. Ahmad, 2003: 80).[10]

---

7 Geri kazanım (recycling) ile kültürel hafıza arasındaki bağlantının iyi bir anlatımı için bkz. Neville ve Villeneuve (2002).

8 Anadolu yarımadası Türkiye'nin kalbi sayılır. Bölge ile ilgili kısa bilgi için bkz. Howard (2001: 6-7).

9 Kürtçe de dahil diğer anadilleri konuşan insanları gösterme işlevine sahip, dille ilgili soru içeren son nüfus sayımı 1965'te yapıldı. Türkiye'nin resmî nüfus sayımı politikaları yüzünden, Türkiye'nin Kürt nüfusunu bilmemizi sağlayacak hiçbir geçerli demografik veri mevcut değildir. Bu konuda bkz. Dündar (1999). Eldeki veriler üzerinden üretilmiş bir değerlendirme örneği için bkz. Andrews (1989) ve (2002), Özsoy ve diğerleri (1992), Mutlu (1995) ve (1996). Türkiye'deki Kürtler hakkında istatistiksel verilerin yokluğuna eski bir örnek olarak ayrıca bkz. Frey (1965: 147, dipnot 23) (Frey'in notu Jafar, 1976: 44'ten alınmıştır).

10 Osmanlı geçmişinin ve İslâmi mirasın Türkiye'de Osmanlı sonrası kimlik yaratımındaki etkileri üzerine genel bir tartışma için bkz. Findley (2000).

Ancak çetin bir mücadelenin ve bir dizi savaşın başarısından sonra doğan yeni cumhuriyet yalnızca Türk ulusal ve kültürel kimliği üzerinde oturmuştu. Yeni kurulmuş Türkiye Cumhuriyeti içinde ulusal kimlik arayışı, *The Economist*'in 1996'da basılmış "Survey of Turkey" başlıklı kitapçığında kısaca özetlendiği gibi tek boyutlu bir yol izlemiştir: "Türkiye daha ziyade kökleri birçok farklı kültür ve etnisitede bulunan bir ağaca benzer. İlk yıllarında budanmış ve tek bir yöne doğru büyümeye zorlanmıştır: Türkçe. Şimdi olgunluğunda dalları, kendi ışığını arayarak kendi yolundan gitmek istiyor" (akt. Nachmani, 2003: 33).

Bu açıklama tabii ki durumun yalnızca bir yönüne işaret ediyor.[11] İç ayrışmalar ve Kürt siyasi eliti arasında tek sesin olmayışı da Kürtlerin dışlanmalarına katkıda bulunmuştur. 1908 Genç Türk Devrimi'nin ardından Osmanlı'nın son yıllarında Kürtler için dönemin nispeten cesaretlendirici siyasi iklimi boyunca entelektüeller, subaylar ve bazı ağalar tarafından kurulan birçok siyasi kulüp ve okul Kürtçeyi eğitim dili olarak kullanmıştı.[12] İlk Kürtçe gazeteler de bu sırada yayınlandı. Ancak bu etkinlikler birleşik bir siyasi hareketin büyümesine yol açmadı. Kürt toplumsal yapısı, geleneksel elitin Kürt liderliğinin diğer kesimleriyle daha geniş koalisyonlar oluşturmaktan ziyade yerel güçlerinin devamı ile ilgilendiği, aşiret sadakatinin egemenliği altında olmaya devam ediyordu.[13] Ağaların şehirli Kürt entelektüellerine duyduğu güvensizlik, onların okuryazarlığı ve siyasi bilinci artırmaya dönük kampanyaları, konumlarını tehlikeye düşürdü; bu da birleşik bir ses ve kimlik yolundaki girişimleri engelledi (McDowall, 1992: 30-31). Bu etkenler, bir de Batılı modernleşme söylemi ile birleştiğinde geri ve feodal bir Kürt toplumsal yapısı imajı üretti. Böylece, Türk ulusal projesi ile Kürt milliyetçiliği arasındaki siyasi düşmanlık kolaylıkla laik Türk modernizmi ile Kürtlerin "aşiretçi, geri, gelenekçi, cahil, aşırı dindar" eğilimleri arasında bir çatışma gibi sunulabildi (Bruinessen, 1992: 274; Houston, 2001: 89; Yeğen, 1996: 216).

Savaş ertesi normalliğinin inşası hem reformlar hem de onlarla ilgili sorunlarla birlikte sürdü. I. Dünya Savaşı ertesi baskın siyasi gelişmelerle tutarlı bir biçimde, aynı zamanda da çok uluslu Osmanlı siyasi ve kültürel mirasının eksikliklerine bir tepki olarak Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucuları bir ulus devlet tahayyül ediyorlardı (Anderson, 1993; Gellner, 1983, 1994; Hobsbawm, 1992; Hobsbawm ve Ranger, 1983). "Simgesel yeniden üretim araçlarının ve fiziksel güç araçlarının tekelleşmesi" türdeş bir ulus yaratma hedefine hizmet etti (Jung,

11 Mesut Yeğen'e göre, Kürt kimliğinin dışlanması Türk ulus-yaratımı projesinin bir sonucudur (Yeğen, 1996). Kürtlerin dışlanması ile ilgili kısa ama kapsayıcı bir tartışma için bkz. Güneş-Ayata ve Ayata (1999: 130-131).

12 Kürt terminolojisinde *Ağa* bir aşiret ya da klanın liderini tarif eder. Toprak ağalığını ima eder, ayrıca gerçek toprak sahibinin çocukları ve erkek kardeşleri için de kullanılır. Cari kullanımda yöneten kişiyi tanımlar (Bruinessen, 1992: 80; Kinnane, 1964: 11). Kürt aşiretçiliği ve bunun evrimi hakkında bilgilendirici bir görüş için bkz. White (2000: 17-22).

13 O dönemde Kürt milliyetçiliğinin değişik hizipleri arasındaki gerilimin kapsayıcı bir anlatımı için bkz. Özoğlu (2004).

2001: 69).[14] Bu tercih tahmin edilebileceği gibi diğer etnik kimliklerin dışlanması duygusunu beraberinde getirdi. Bunun sonucunda ortaya çıkan ulus inşası süreçleri Türkiye'de hâlâ çözülememiş anlaşmazlıklar doğurdu ve bunları on yıllar süren bir dizi ayaklanma ve zorunlu göçler takip etti.

1970'lere gelindiğinde bir Kürt tarihsel bilinci ve bir kimlik duygusu geliştirme yönünde Kürtlerin "kimlik için etnik arayışı" (Fernandez, 1986a) yeni bir biçimle, Newroz ile su yüzüne çıktı.[15] Devlet politikalarına bir yanıt olarak o sıralarda çoğunlukla okumuş genç kentli aktivistlerden oluşan Kürt siyasi liderliği Newroz'u bir Kürt etnik anlatısı olarak kullanmaya başladı ve yaygınlaştırdı.[16] Kültürel üretimi etkileyen çevresel koşullarla tutarlı bir biçimde Kürt kültürel uyanışı bu geleneğin yeniden canlanışı olarak sahneye çıktı. Böylece, Newroz Kürt azınlığı egemen Türk kimliğinden ayıran güçlü bir sahne oluşturdu. Bunlar, Myerhoff'un sözleriyle, "içten kaynaklanan bireysel motivasyonun dışsal denetimin yerini alması için grup değerlerini ve anlayışlarını özel bir ruh haline dönüştürerek, toplumun bireyi tamamen kendisine ait yapmak istediği, öğretme anları" olmuştur (Myerhoff, 1982: 112). Bu hareket ikili bir işleve sahiptir. Bir yandan resmî kültürel hegemonyaya karşı kullanılırken, diğer taraftan da popüler düzeyde siyasi muhalefeti canlandırmak için yaygın olarak kullanılan pratik bir araç olmuştur.

Hem Newroz, hem Nevruz kutlamaları geleceğe dönük iki farklı projeyi meşrulaştırmak ve beslemek için hazır bir geleneksel kaynağı kullanır.[17] Beklenebileceği gibi, pedagojik alan bu iki zıt bakış açısına tekabül eder ve alternatif performanslar rekabet halindeki meseleler için formüller üretir. Nevruz Türk devleti tarafından kurulmuş toplumsal ve siyasi düzeni besler. Diğer taraftan Newroz Kürt kimliğinin değişik dışavurumlarına ev sahipliği yapan güçlü bir alternatif anlatı yaratır. Bu hareket devlet dışı oyuncuların oyunculuklarının sınırlarını genişletmekle kalmaz, resmî pedagojinin tekeline de meydan okur.

Benim bu tek bir bayramın karşıt uyarlamaları ile ilk karşılaşmalarım bu yazıda irdelenecek bir dizi soruyu ortaya çıkarmıştır. Bu pedagojik kampanyaların kurumsal örüntüleri nelerdir? Kendiliğinden eklemlenme için sınırlı ortamlarda ve katı sosyo-politik koşulların ortasında yalnızca yılda bir gün süren bir

14 Türk kültürünün inşasının derinlemesine bir analizi için bkz. Navaro-Yashin (2002).

15 Bu nokta Newroz'un Kürt kültürü içindeki derin tarihsel köklerini gözardı etmiyor. Örneğin, Ely Bannister Soane 1907-1909 arasında yaptığı seyahatin anlatımında Kürtlerin kökenine ilişkin bugünkü Newroz çatısına denk düşen bir efsaneden bahsediyor (Soane, 1979 [1912]: 368). Nicole Watts 1937 Dersim ayaklanmasının liderlerinin saldırılarına başlamak için nasıl Newroz gününü seçtiklerini kaydediyor (Watts, 2000: 21). Thomas Bois da Newroz'un Kürtlerce çok daha eski dönemlerde kutlandığını belirtir (Bois, 1966: 7, 67). Kürt kültüründe Newroz'un 1970'lerden önceki konumunun bir analizi için bkz. Aksoy (1998) ve Cengiz (2003).

16 Açıkçası, Kürt nüfusu içindeki popülerlik süreci bu cümlenin belirttiğinden çok daha karmaşıktır, ancak bu konu başka bir çalışmada ele alınabilir.

17 Babcock (1978), Cantwell (1992) ve (1993), Fernandez (1986b), Geertz (1971) ve (1993 [1973]), Turner (1982) ve (1986), Freire (1970) ve (1985) ve Gore (1993) benim analizimin merkezini oluşturur.

kutlamanın pedagojik yeniden dolaşımı bize ne söyler? Türkiye Cumuriyeti'nde araştırma yapmayı engelleyen zayıflatıcı etkenler düşünüldüğünde, bu pedagojik yeniden dolaşım örneği Türkiye'nin "Kürt sorunu"nu araştırmakla ilgilenen araştırmacılara ne sağlar?

"Kürt sorunu" Türkiye'deki en hassas konulardan birisi olduğundan bu konuya ilişkin araştırma süreci engellerle doludur. Güncel Türk siyasi, toplumsal ve entelektüel ortamında, alışıldık yazılı kaynakların sınırlılığında zor koşulların üstesinden gelmek için çoklu ortamları kullanmak zorunludur. Bu bağlamda, kutlamalar ve onların pedagojik uygulamaları yoluyla kimlik yaratımını incelemek için hem veri toplamada hem onların yorumunda etnografik bir yaklaşım benimsedim. 2001 ve 2002'de Newroz bayramı alanlarını, Türk Kültür Bakanlığı arşivini ve Türkiye Büyük Millet Meclisi Kütüphanesi'ni ziyaret ettim. Kutlamaları etnik/milli söylemleri ortaya çıkarmak için bir araç olarak kullandım. Arşiv araştırmamda resmi Nevruz'un tarihi ile günbegün gelişimini birleştirmek için resmî belgelere odaklandım.

Araştırma bulgularım Kemalist Türk devrimini sürekli bir operasyon olarak kabul eder. Türk ulus inşa tecrübesinin nasıl tekrar ettiğini ve yeni koşullar karşısında kendini nasıl yeniden ürettiğini gösterir. Ayrıca, Nevruz/Newroz'un alternatif yurttaşlık eğitimleri için zıt uyarlamalarına ve Kürt-Türk ilişkilerinde sorun çözümü potansiyellerine ışık tutar. Bulgular gösteriyor ki, her ne kadar Newroz ile Nevruz arasındaki rekabet iki taraf arasındaki farklılıkları belirginleştirse ve genellikle bir siyasi istikrarsızlık kaynağı olarak görülse de, bu olaylar sırasında iki tez arasındaki ortaklıklar ortaya çıkıyor ve bu süründemede kalmış sorunun çözümü için umutları artırıyor.

Kemalist kültürel devrim

Yeni Yıl kutlamasının pedagojik yeniden dolaşımı Türkiye'de oldukça yeni bir olgudur. Kürt örneğinde bayramın canlanışı yukarıda bahsedilen1970'lerdeki etnik ve siyasi farkındalıkla başlar; Türk örneğinde ise bayram Türk devleti tarafından 1990'larda resmî olarak tanımlanır ve teşvik edilir. Bu yeni gelişmelerin kökenleri aslında 1923'te Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasına kadar geri gider ve cumhuriyetin erken dönem kültürel reformlarının tarihi ve onun liderliğinin zihin haritası hesaba katılarak anlaşılabilir. Türkiye'nin kültürel devriminin uzun vadeli etkileri düşünüldüğünde, bu "sürekli" devrimin temel karakteristiklerini ve arka planını tartışmam gerekli olmaktadır.[18]

Bu kısımda esas hedefim Türk devlet geleneği içinde Kemalist devrimin köklerini ve kalıntılarını resmetmek. Görüldüğü gibi, Türk kültürel devriminin bir kez olmuş bitmiş bir olay olmadığını, kendisini ulusal bilincin sürekli olarak bi-

18 Kemalizm Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu öğretisidir. Kısa bir tanımı için bkz. Howard (2001: 107-108). Günümüzdeki anlamının bir analizi için bkz. Mango (2002a).

çimlendirilmesi için konumlandırdığını ve bunun için gerekli taşıyıcıları yapılandırdığını ileri sürüyorum. Batı düşüncesinden etkilenen Kemal Atatürk, devletinin dönüşümünü modernleşme ve kalkınma ülküleri temelinde başlattı (Kili, 2003: 156-165, 222-227). Ancak, Kemal Atatürk Türkiye'nin dönüşümünü belirleyecek kapsamlı bir ideoloji geliştirmedi. Suna Kili'nin sözleriyle, Kemalist ideoloji "Atatürk'ün sağlığında yeterince sistemli bir hale gelmemişti." Eylem içinde –Türk milli mücadelesi ve Atatürk reform hareketi içinde– büyümüş bir ideolojidir. Bazen eylemi yönlendiren fikirlerdi, bazen de bir fikre kaynaklık eden siyasi ve tarihî olaylardı (Kili, 2003: 288).

Bu nedenle, bu eğilim makro karar alma süreçlerine sorunlar ortaya çıktığı anda karşılık vermeye yönelik pragmatik bir yaklaşımı yerleştirmiştir. Bu pragmatik yaklaşım sonuçta idari geleneklerin bir parçası olmuş ve gelecek idari operasyonlar için meşruiyet temeli haline gelmiştir.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu önderi Kemal Atatürk 1881'de Selanik'te doğdu. Askerî okullarda okudu. Bir subay adayı olarak Fransızca öğrendi ve liberal fikirlerle tanıştı. Osmanlı hürriyet şairi Namık Kemal, gençliğinin esas ilham kaynağıydı. Batı felsefesinden etkilendi, özellikle Osmanlı rejiminin çöküşünün nedenleri ile ilgilenen önemli bir çerçeve olarak Pozitivizmin cazibesine kapıldı. Eğitimin ilerlemenin motoru olduğuna ve evrensel uygarlığın yaratılmasının önündeki engellerin ortadan kaldırılması gerektiğine inanıyordu (Ahmad, 2003: 75-76; Mango, 2002b: 9-16).

Daha sonra, Libya'daki gönüllü hizmeti sırasında, Osmanlı devletine karşı Arap bağımsızlık hareketleri ile karşılaştığında İslâm kardeşliği fikrinin güçsüzlüğünü kişisel olarak gözlemledi. Orada hizmet ederken sadece "kendi subay kuşağının karakteristiği olan romantik, yurtsever iyimserliği"ni değil, Osmanlı çok ulusluluğunun devamı konusundaki umutlarını da kaybetti (Mango, 2000: 103-108). Balkan Savaşları ve ardından savaşı sona erdiren 1913 anlaşması Osmanlı rejiminin devamı konusundaki umutsuzluğunu destekleyen başka bir neden oldu. Kitlesel nüfus mübadelesinin bir parçası olarak, annesi ve ablası Selanik'i terk etmek ve İstanbul'a yerleşmek zorunda kaldı. Bu, çöken Osmanlı devletinin karşılaştığı askerî ve siyasi yenilgiye önemli bir kişisel boyut ekledi (Kinross, 1965: 65; Mango, 2000: 122). Balkan Savaşları'ndan sonra gerekli görülen reformları uygulamak için Osmanlı harbiye nezareti ve askerî liderliği Alman subaylarının denetimine girmeye başlamışken, iktidar mücadelesi Mustafa Kemal'in de içinde bulunduğu bir grup askerî lider tarafından kaygıyla izleniyordu (Mango, 2000: 124-127). Bu, diğer etkenlerle birlikte Mustafa Kemal'i Osmanlı egemenliğinin devamı fikrinden iyice uzaklaştırdı.

Türk ulusal uyanışı Osmanlı yönetiminin sona ermesinden sonra meydana geldi. Osmanlı devletinin I. Dünya Savaşı'ndaki yenilgisini Kemal Atatürk ve yakın arkadaş çevresi tarafından yönetilen siyasi ve askerî bir direniş takip etti. Bağımsızlık savaşının zaferle sonuçlanmasının ardından 29 Ekim 1923'te Türkiye

Cumhuriyeti kuruldu. Yeni kurulan rejim yeni devletin ve toplumun yaratılması için Batı çerçevesini aşacak sistematik reformlar başlattı. Kemalizmin temel ilkeleri yeni doğan cumhuriyetin gelişmesi için yol haritası oldu: Cumhuriyetçilik, laiklik, milliyetçilik, halkçılık, devletçilik ve inkılapçılık (Gellner, 1994: 81-91; Gülalp, 1997: 54-56; Jung, 2001: 59-62).

1913 ile 1923 arasındaki on yılda Anadolu'nun nüfusu ve sosyoekonomik yapısı dramatik biçimde değişti. Savaş nedeniyle şehirler daha az oturulabilir hale gelmiş, gayrimüslimlerin göçü onları girişimcilerin ve nitelikli işgücünün çoğundan, dolayısıyla Anadolu'ya gelecek vaadeden bir ekonomik temelden yoksun bırakmıştı (Zürcher, 1998: 172). Bu koşullar altında, Adam Lebor'un sözleriyle, "baş batılılaştırıcı olarak O (Kemal Atatürk) Türkiye'yi yirminci yüzyıla taşımaya kararlıydı" (Lebor, 1997: 222). 1923'te o zaman küçük, bilinmeyen bir Anadolu kasabası olan Ankara Türkiye'nin başkenti ve hızlı toplumsal ve siyasi değişimin üssü oldu.

Bu politik başarının kültürel yönünü tamamlamak için yeni cumhuriyetin liderliği kamu alanını radikal biçimde değiştirmeye niyetlendi.[19] 1923'te o zamanın yönetici tek partisi olan Cumhuriyet Halk Partisi kuruldu, Türkiye'nin uluslararası statüsünü güvence altına alan Lozan anlaşması imzalandı ve Türkiye Cumhuriyeti ilan edildi. Cumhuriyet liderliğinin potansiyel rakibi halifelik kaldırıldı ve son halife sürgüne gönderildi. Dinî okullar kapatıldı ve bütün okullar Eğitim Bakanlığı'na bağlandı. Şeriyye (İslami hukuk) ve Evkaf (İslâmi hayır kurumları) Vekaleti kaldırıldı. İslâmi hukukun uygulandığı mahkemeler kapatıldı. Dinî vakıflar yeni kurulan Diyanet İşleri Başkanlığına bağlandı. Fesin yasaklanması ve benzeri kültürel önlemler kampanyayı yeni bir aşamaya taşıdı. Gregoryen takvim kabul edildi. Ülkenin tüm hukuk sistemi yenilendi ve çeşitli Avrupa ülkelerinden alınan kanunlar yürürlüğe girdi. Latin alfabesi kabul edildi, Arap alfabesinin kamusal kullanımı yasaklandı. Çok eşlilik ve peçe yasaklandı; 1930'a gelindiğinde kadınlar seçme hakkı elde etmişti (Davison, 1998: 147-165; Lewis, 1968: 260-279). Bu kampanyaya uygun ve hedefleriyle tutarlı olarak, yeni kültürel politikaları yürütecek yeni bir dizi resmî ve yarı resmî organ yaratıldı.[20]

Türk devriminin çizdiği çerçeve içinde ulusal kimliğin bileşeni Osmanlı-İslâm kültüründen Türklerin İslâmiyet öncesi Asyalı kültürüne dönüştü.[21] Osmanlı'nın son dönemlerinde "Türk" kelimesi olumsuz çağrışımlara sahipti,

19 Deitrich Jung bu kampanyanın başarısını tartışma konusu yapar. Ona göre, "özellikle çevrede, toplumsal yapıların çoğu" bu reformlardan etkilenmemiştir (2002: 78-79). Yazar, kitle desteğinin yokluğu ve Kemalizmin merkez ile çevre arasında, geleneksel liderlerin aracılığına bağımlılığı nedeniyle bu reformların sonucunu sorgulanabilir bulmuştur. Benzer bir yorum için bkz. Poulton (1997: 121-122).

20 Bkz. örneğin Öztürkmen (1994).

21 Navaro-Yashin'e göre, 20. yüzyılın başlarında Anadolu insanları arasında bir Orta Asya Türk geçmişi düşüncesi mevcut değildi (2002: 11).

basit köylüleri tanımlamak için kullanılırdı (Ahmad, 1993: 78; 2003: x).[22] Bu stereotip ile başa çıkmak ve Osmanlı çokuluslulu̇ğundan ve İslâmi kardeşlik fikrinden uzak yeni bir ulusal kimlik algısı yaratmak için Türk Tarih Tezi ortaya atıldı. Stanford Shaw'un sözleriyle, bu tez "Türklerin tarihte neler yaptığını göstermek" için yaratıldı ve "Cumhuriyetin amaçlarına ulaşmak için silah" olarak kullanıldı (Shaw ve Shaw, 1977: 376). İlk olarak Birinci Tarih Kongresi'nde duyurulan bu tez Avrupalıların Türkleri aşağı gören görüşlerine bir tepki ile ulus inşası ihtiyacının bir birleşimi idi. Türk ulusunun İslâm dünyasına girmeden önce uygarlık tarihinin bir parçası olduğunu ileri sürüyordu. Bu resmî tez hem Asyalı-Türkik kökleri hem de Anadolu'nun ilk uygarlıklarını vurgulamaktaydı (Mardin, 1981: 211; Poulton, 1997: 101-109).[23]

Bu hareketle birlikte yeni Türkiye Cumhuriyeti kendisini Batı dünyasının milliyetçi değerlerine bağladı ve İslâm uygarlığından uzaklaştı. Osmanlı geçmişini sistematik biçimde kötülemenin yanında, Kemalist proje Türk ulus inşası süreci ve geleneksel bir toplumun dönüşümü için yeni kaynaklar yarattı ve istihdam etti. Bu eylemler bir kolektif ulusal kimliğin yaratılması ve geliştirilmesine ihtiyaç duyuyordu. Bu süreçlerin işlemesi sırasında, yurttaşlık eğitimi ulus projesinin yaratılması konusunda merkezî bir önem kazandı ve kültürel unsurları, özellikle geleneksel kutlamaları geniş ölçüde kullandı. Ancak Türk modernleşme/Batılılaşma projesi iyi tanımlanmış yurttaşlık haklarına dayanan bir siyasi ve idari sistem yaratamadı (Owen, 1997: 249). Bu durum gelecekte Türk devleti tarafından ve Türk devletine karşı radikal kültürel ve pedagojik siyaset yapma ve uygulama tarzları için açık kapı bıraktı.

Kürtlerin yanıtı: İktidarlandırma pedagojisi

I. Dünya Savaşı ertesinde Sevres (1920) ve Lozan (1923) anlaşmaları bölgenin siyasi geleceğini şekillendirdi. Sevres Anlaşması'na göre, uluslararası bir komisyon Kürtlerin baskın olduğu bölgeyi özerkliğe hazırlayacak ve eğer Milletler Cemiyeti uygun bulursa belirlenen bölgelerin Kürt nüfusu bağımsızlık için oy verme hakkına sahip olacaktı (Kurubaş, 2004: 95-102; McDowall, 2000: 136-137, 464-465).[24] Ancak başarılı bağımsızlık savaşı sonrası imzalanan Lozan Anlaş-

22 Tarihçi Selim Deringil, 1998'de yazdığı, "From Ottoman to Turk: Self-Image and Social Engineering in Turkey" adlı makalesinde bu görüşü eleştirir ve Osmanlı döneminde Türklerin aşağı konumu yönündeki yorumları "Türk resmî tarih yazımının standart jargonunun" bir parçası olarak görür (Deringil, 1998: 217). Ahmad'ın yukarıda bahsettiğim çalışmalarına, Berkes'e (1964) ve Lewis'e (2002 [1961]) karşı Deringil, "imparatorluğun 'Altın Çağ'ında bile", yönetici seçkinlerin Türk kimliklerinin açıkça farkında oldukları ve bundan gurur duyduklarını gösteren daha yeni araştırmaların bulgularını (Fleisher, 1986: 286-290) ortaya koyar. Benim araştırmam daha çok cumhuriyet döneminin büyük Türkleştirme projesinin hayata geçirilmesi ve sonuçları hakkında olduğundan Deringil'in değerli karşı çıkışını en azından bu çalışma için görmezden geldim.

23 Toplantıların zabıtları için bkz. *Birinci Türk Tarih Kongresi, Konferanslar, Müzakere Zabıtları*, 1932. Kongre'nin kapsayıcı bir anlatımı için bkz. Behar (1992).

24 Kürdistan olarak tasarlanan alanın detayları ve Sevr Anlaşmasının bununla ilgili 62, 63 ve 64.

ması Sevres Anlaşması'nın koşullarına karşı aşırı katı bir duruş sergiledi. Kürt azınlığın hakları anlaşmaya dahil edilmedi ve Kürt halkı için çok farklı bir gelecek sunuldu. Türkiye Cumhuriyeti'nin egemenliği kuruldu ve yeniden çizilen sınırlar Kürtleri beş farklı devlete bölüştürdü (Aydın, 2002: 91).[25]

Dolayısıyla Lozan Anlaşması Kürt milliyetçiliğine vurulan ilk darbeydi. İkinci darbe 1924'te yeni anayasa Kürt yerel hakları için bir önceki 1921 anayasasının bahşettikleri ile aynı şartları içermediğinde geldi.[26] Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuna giden yolda Kemal Atatürk "Türkiye milleti" terimini kullanmayı tercih ederken, sonraki konuşmalarında "Türk milleti" terimini kullanıyordu (Oran, 1996: 37-38). Türk kimliğine dayalı bir resmî tarih böylece Türkiye'de Kürt etnisitesinin varlığını kabul etmeyi reddediyordu. O zamandan bu zamana Türk kurucu önderlerinin çağdaşlık ve Batılılaşmaya dayalı ideolojisi Türk milliyetçiliğinin taşıyıcılarına her türlü muhalefete karşı toplumsal ve kültürel politikalardan özgürce yararlanma yolunu açmıştır (Chailand, 1993: 73-77; Fuller, 1999: 232-233).

Bu ulusal çatının kurulmasını Kürt milliyetçilerinin düzenlediği bir dizi ayaklanma takip etti.[27] Bu ayaklanmaların ilk ana dalgası sertçe bastırıldı ve 1938'de sona erdi. Türkiye'nin Kürt vatandaşlarından binlercesi ülkenin değişik yerlerine göç etmeye zorlandı (Bruinessen, 1994: 144-145; Chailand, 1994: 36-39; Kabacalı, 1991; O'Ballance, 1973: 27-29). Türkiye Cumhuriyeti'nin verdiği diğer karşılıklar arasında bu ayaklanmaların düzenlenmesinde önemli olduğu düşünülen dinî kurumların kapatılması da vardı. Kürt meselesinin Türk toplumundaki genel algılanışını biçimlendiren bu ayaklanmaların bir diğer önemli sonucu, izleyen Kürt muhalif siyasetinin meşru hak arayışları yerine toplumu yıkmayı amaçlayan hainlerin eylemleri olarak görülmeye başlanması olmuştur (Olson, 1989: 159-160).

II. Dünya Savaşı'ndan sonra Türkiye'de nispeten liberal bir siyasi iklim ortaya çıktı. 1950'lerin yeni siyasi ortamı asimilasyon uygulamalarını kolaylaştırdı (Bruinessen, 2000: 227). 1960 askerî darbesi Kürtlere karşı Türk hükümetinin eli ağır politikalarını bir kez daha canlandırdıysa da, 1961 anayasası Kürtler tarafından da benimsenen daha liberal bir ortam yarattı. Türk siyasi sisteminin patron-müşteri doğası birçok geleneksel Kürt liderinin merkez partilerinden Millet Meclisi'ne seçilmesine tanıklık etti. Türk siyaset sahnesinde diğer bir temel değişiklik popüler Marksist parti Türkiye İşçi Partisi'nden birçok adayın

maddeleri için bkz. McDowall (2000: 464-465), Kurubaş (2004: 99-100) ve Bayrak (1993: 101-108).

25 Dönemin diplomatik tarihinin ana hatları için bkz. Macfie (1996). Lozan Anlaşması'nda azınlıkların konumunun ayrıntılı bir analizi için bkz. Ürer (2003).

26 Örneğin, 1924 anayasasında vatandaşlık Türklüğün açıkça kabulünü gerektiriyordu (Barkey ve Fuller, 1998: 10).

27 Kürt isyanlarının doğası üzerine bitmeyen bir tartışma vardır. Bazıları bunların gericiler tarafından başlatılan dinsel ayaklanmalar olduğunu ileri sürerken, diğerleri ilk Kürt hareketlerinin dinsel doğasını geniş bir koalisyon kurma önceliğiyle açıklar. Bkz. Olson (1989: 153), Mumcu (1991), Ciment (1996: 46) ve Bozarslan (1992: 96).

1965 seçimlerinde parlamentoda sandalye kazanmasıydı (Bozarslan, 1992: 97-98). Türkiye İşçi Partisi dördüncü kongresinin Kürt meselesinde aldığı karar Kürt azınlık meselesini merkez siyasetlerin ön saflarına itmekte kritik bir adımdı (Lipovsky, 1992: 78).

Kürt muhalefetinin yükselişine bir diğer katkı 1969 sonlarında Türkiye'nin en büyük şehri, İstanbul'da büyük işçi gösterileri meydana geldiğinde gerçekleşti. DDKO'ya (Devrimci Doğu Kültür Ocakları) bağlı Kürt kökenli öğrenciler de kendi davaları konusunda farkındalığı artırmak için radikal yöntemlere yöneliyorlardı. Kültür ocakları kısa sürede yaygınlaştı, Türkiye'nin Kürt kasabaları ve şehir merkezlerini kapsayan bir ağ oluştu (Bozarslan, 1992: 99-101).

Bu ocakların çalışmaları büyük şehirlerdeki genç, eğitimli Kürt gençleri arasında yankı yarattı, zira bunların birçoğu Türk solu ile bağlantılı siyasi parti ve örgütlerde faal hale gelmişlerdi. Okumuş Kürtler arasında büyüyen bu siyasi aktivizm, Kürt meselesini siyasi sahnenin önüne getirdiği ve Türkiye'de bugün görülen muhalefetin büyümesinin tohumlarını attığı için Türkiye'nin Kürt nüfusu üzerinde büyük bir etki bırakmıştır (Bruinessen, 1990: 44-45).

Bu koşullar altında Newroz simgeleri çeşitli siyasi mitinglerde görülmeye başladı.[28] Newroz, pedagojik operasyonlar dahil, değişik karşılaşmalar için bir "durumsal eylem sistemi" (*situated activity system*) olarak görülmeye ve kullanılmaya başlandı (Goffman, 1961: 8). Özellikle 1980'lerde, Newroz kutlamaları Türk siyasi sistemine karşı Kürtlerin kolektif tepkisini biçimlendirmede giderek artan önemde bir rol oynamaya başladı. Birçok icat edilmiş kimlik süreci örneğinde olduğu gibi, Kürt etnik kimliğini terkip etmek ve sistemleştirmek için Newroz'u seçen Kürt siyasi eliti idi. Bu genç aktivistler geleneksel kültür unsurlarıyla güncel siyasi kültürden unsurları birleştirdiler, böylece folklor malzemesini siyasi amaçlar için kullandılar. Bu andan itibaren Newroz Kürt kimliğinin dışavurumlarını taşımaya başladı ve Kürt siyasi liderliği tarafından siyasi ve pedagojik bir araç olarak kullanıldı. 1970'ler boyunca Newroz simgeleri siyasi gösterilerde görülür olmuştu. Yine Newroz'un ayrılıkçı teröristlerle ilişkilendirilmesi ve rahatsız edici bir unsur olarak kötülenmesi bu sıralardadır. 1980'lere gelindiğinde Newroz geleneği Türkiye'de Kürt siyasi gündemiyle çok sıkı bir biçimde bağlantılı hale gelmişti.

Newroz simgeleri Türk devletine karşı gerilla savaşlarının öncülüğünü yapan

28 Hugh Poulton'un verili dönem için Marksist seçkinlerin hayati konumu ve Türkiye'de 1965 ve 1969 seçimlerinde solun başarısızlığı vurgusuna katılmakla birlikte, aynı zamanda meydana gelen bazı gelişmeler, nasıl "yaygın destek bulamadıkları ve çaresizce başarısız oldukları" görüşünün (Poulton, 1997: 210-211) yeniden değerlendirilmesini gerektirir. Örneğin, 1967 sonbaharında değişik güneydoğu, büyük ölçüde Kürt şehirlerinde düzenlenen kitlesel "Doğu Mitingleri" Kürt muhalefetine yönelik büyüyen popüler desteği göstermekle kalmaz, bu örgütlenmelerdeki güçlü içsel dinamikleri görmemize de yardımcı olur (Beşikçi, 1992: 64; White, 2000: 133). Türkiye İşçi Partisi Kürt sorununu tanıyan ve ulusal siyasi alana taşıyan ilk yasal siyasi parti oldu ve bu durum toplumsal ve siyasal iklimde sonraki Kürt yanlısı eylemler için sarsıcı bir yön değişikliğine neden oldu (Barkey ve Fuller, 1998: 15; Poulton, 1997: 211-212).

Kürdistan İşçi Partisi'nin (PKK)[29] tarihi boyunca da önemli tarihsel kilometre taşlarını oluşturmuştur.

Newroz'un belirgin varlığı PKK'nın tarihi boyunca görülebilir.[30] PKK Türk devletine karşı gerilla savaşı yürüttü. Abdullah Öcalan liderliğinde 27 Kasım 1978'de kuruldu. Hedefleri ve örgütlenme yapısı tarihi boyunca değişti (Güneş-Ayata ve Ayata, 1999: 133-134; Gunter, 2004: 119; White, 2000: 135). PKK liderlerinden biri olan Mazlum Doğan'ın Diyarbakır Hapishanesi'nin 5 nolu koğuşunda hapishane koşullarını protesto etmek için intihar tarihi olarak 21 Mart 1982'yi seçmesi parti sözlüğünde Newroz'un yerini gösteren önemli bir örnek olarak durur karşımızda.[31] 1990 Newroz gününde Diyarbakır'da tıp öğrencisi olan Zekiye Alkan "artık Newroz ateşini ağaç dalları ile değil insan bedeniyle yakma zamanıdır" dedikten sonra kendini ateşe attı (Polat, 1991: 65-66; Zana, 1991: 325). Gunter ayrıca PKK'nın 1978 ile 1999 arasındaki uzun isyan tarihinde bahar saldırılarını sıklıkla Newroz'da başlattığını kaydeder (Gunter, 2004: 147-148).

Geleneğin bu aşırı yeniden yorumu Kürt tecrübesinin kültürel yönleriyle siyasi mücadeleye eklenmiş öğrenme prosedürünü birleştirir. Bu intiharların Newroz kutlamalarına denk getirilen zamanlaması gibi, bayramlarda merkezî bir konumu olan ateşin kullanılması da tarihi-kültürel çatının "pratik halindeki bilgi" olarak uygulanışını gösterir.

Bayramın bu kasvetli uzantılarına karşın, Newroz nihayetinde bir kutlamadır. Kürt bağlamında Newroz'un formatı 21 Mart'ta kutlanan bir günlük bir şenliktir. Değişik kentsel ve kırsal yerleşimlerde kutlansa da asıl toplanmalar Diyarbakır'da gerçekleşir. Kutlama boyunca erkekler ve kadınlar dans eder ve geleneksel ve çağdaş Kürt şarkıları söyler. Toplanma alanında devasa şenlik ateşleri yakılır, insanlar bu ateşlerin üzerinden atlar. Müzik ve siyasi nutuklar kutlamanın önemli bir parçasıdır. Siyasi ve toplumsal önderler genel Newroz te-

29 Bu durum Şubat 1999'da PKK başkanı Abdullah Öcalan'ın hapsedilmesine kadar sürdü. Tutuklanmasının ardından silahlı mücadelenin tonunda meydana gelen değişiklik Newroz kutlamalarına da yansımaya başladı.

30 (Bu kısım makalenin İngilizce orijinalinin 2004'te yazılıp, 2005'te basıldığı dikkate alınarak okunmalıdır.) Günlük *Milliyet* gazetesinin 11 Kasım 2003 tarihli internet baskısına (son dakika bölümü) ve 12 Kasım 2003 tarihli *Özgür Politika* gazetesine göre, PKK sekizinci kongresiyle, 4 Nisan 2002'de ismini değiştirdi ve "Kongra Azadi u Demokrasiya Kürdistan, KADEK" (Kürdistan Özgürlük ve Demokrasi Kongresi) oldu. (*Milliyet*'in 12 Kasım 2003 tarihli internet baskısı söz konusu değişiklik tarihini 16 Nisan 2002 olarak verir. Gunter (2004: 121) bu değişikliğin Ocak 2002'de olduğunu söyler.) KADEK 26 Ekim 2003 tarihindeki ikinci kongresinde kendini feshetti. Bundan sonra hareket 27 Ekim 2003 tarihinde "Kongre Gele Kurdistan, KONGRA-GEL" (Kürdistan Halkının Kongresi) adını aldı. Ismin sürekli değiştiğini düşünerek, hepsi için PKK adını kullanmayı tercih ettim. Her ne kadar, PKK'nın başkanlık konseyi üyelerinden biri olan Mustafa Karasu bu değişiklikleri hiyerarşik merkezî modellerden ayrılma ve partinin yeniden örgütlenmesi ve modernizasyonu yönünde adımlar biçiminde açıklıyorsa da (Karasu, 2004), Avrupa Birliği ve ABD'nin PKK'yı (ve yeni versiyonları) terörist örgütler listelerine koyma kararı bu devamlılıkta görülmeli.

31 Diyarbakır Hapishanesinin 5. koğuşundaki koşulların ayrıntıları için bkz. Zana (1997), Ural (1988) ve Cemal (2003).

masını mevcut siyasi duruma işaret etmek için kullanır. Dövizler Kürt liderliğinin gündemini dile getirir.

Örneğin, 2001 ve 2002'de Diyarbakır'daki kutlamalarda dövizlerde ve sloganlarda ilan edildiği gibi, ana tema ölüm cezasına muhalefetti. (O sıralarda, ölüm cezası hapiste olan Abdullah Öcalan için bir ihtimaldi.) 2003'te ana tema Diyarbakır Newroz alanındaki büyük bir pankartta şöyle özetleniyordu: "Ne inkâr ne imha, demokratik cumhuriyet."[32] Bu Kürt kimliğini inkâra ve Kürt kültürlerinin erimesine karşı bir mücadeleyi özetlediği gibi, siyasi bir katılım talebiydi de.

Büyük bir kamusal kutlama olarak, Newroz Kürt kimliğinin önemli bileşenlerini aydınlatır ve ayrıştırır. Kurgulanışıyla bayram Kürt halkı ile ona zulmedenler arasındaki tarihsel mücadeleyi temsil eder ve hatırlatır. Muhayyel kolektif geçmişin bilgisi ve bilincini aktararak, tarih öğretmenin ve bir ortak kültür yaratmanın aracı olur. Örneğin, Diyarbakır'daki Newroz alanında dikkatlice sunulmuş ayrıntılar hem Kürt kültürünün kurumsallaşmasını hem de güncel siyasi protestoyu biraraya getirir.

Newroz bayram alanında sıradan bir Diyarbakır gününde hayal bile edilemeyecek şekilde, Kürt siyasi sloganlarından giysilerde ve pankartlarda kırmızı-yeşil-sarı renklerin yaygın kullanımına[33] kadar her şey kısa süreliğine egemen Türk siyasi söylemini ortadan kaldırır. Dikkatlice seçilmiş ve düzenlenmiş efsanevi geçmiş gerçek olur (Geldern, 1993: 43-44). Barbara A. Babcock'un sözleriyle, Newroz katılımcılarının "bunu yapamazsınız" sınırlamalarından kurtulmalarını ve mevcut toplumsal düzenle ilgili karşı önermelerde bulunmalarını sağlar. Bu ters döndürme bağlamında, Newroz bayramının "tersine dönmüş bireyleri" içinde yaşadıkları düzeni sorgular (Babcock, 1978: 21-28). Bayram alanı ayrıca insanlara etkinlikte bulunabilecekleri bir kamusal sahne olarak hizmet eder. Son yıllarda Newroz kutlamasına izin veriliyor olsa ve yasal olarak kutlanılsa da kutlama alanında bulunmak hâlâ risklidir.[34] Bu yüzden yalnızca orada bulunmak bayrama katılımın temel bir parçası olur. Buna koşut olarak, kutlamaya katılım sosyal bağları kuvvetlendirmede önemli bir rol oynar. Üstelik, toplanma sahası yurttaşlık eğitimi için bir aracı işlevi görür ve insanların resmî pedagojik çizgileri genişletmelerine izin verir.

Nasıl ve niçin Newroz Türkiye'deki Kürtlerin Kürt yurttaşlık eğitimi için önemli bir ortam oldu? Kürtlerin Türk kültürel hegemonyası ile baş etme arayışı kendini ifade ortamının yokluğunda bu kadim kültürel kutlamanın yeniden keşfine yol açtı. Sınırlayıcı toplumsal ve siyasi koşullara bir yanıt olarak, Newroz yalnızca Kürtlerin ayrı bir tarihi olduğunu iddia etmek için değil, Kürt

32 *Yeniden Özgür Gündem*, 22 Mart 2003.

33 Bu kırmızı-yeşil-sarı renk birleşiminin "milli sahipliği" bir başka tartışmalı konudur. Bkz. Tural ve Kılıç (1996).

34 Özellikle daha önceye ait Newroz'la ilgili insan hakları ihlalleriyle ilgili bkz. *İHD Şube ve Temsilciliklerinin Olağanüstü Hal Bölge Raporu*, 1992: 9-77.

yurttaşlık eğitimi ve siyasi iktidara kolektif karşılıkları biçimlendirmek için de bir vasıta olarak kullanıma sokuldu.

Kürtler dillerinin ve edebi üretimlerinin sınırlılığı yüzünden yurttaşlık eğitimi için taze ve alışılmadık bir kaynak kullanmak zorundaydılar. Bu amaç için alışıldık kaynakların yokluğu onlara bir "tecrübe-uzak" çerçeveden bir "tecrübe-yakın" kavram yarattırdı (Geertz, 1984: 124). Bunun sonucunda, öğrenme sürecinin yaşlıdan gence şeklindeki alışıldık yönü kökten değişti. Kürt Newrozu'nun sosyo-politik yeniden doğuşunda alışılmadık bir öğrenme yolu –Margaret Mead'in "prefigüratif öğrenme" dediği şey– ortaya çıktı giderek ve öğrenme yönünün akışı tersine döndü (Mead, 1978). Öğrenmenin yönsel akışındaki –gençten yaşlıya– bu değişim ilk olarak Yılmaz Varol tarafından kaydedildi (Varol, 1994: 47-48).[35] Varol, Newroz'un kökenleri ile ilgili araştırmasında efsanelerin ve menkıbelerin genellikle yaşlılar tarafından anlatılırken, Newroz örneğinde bu tür bilgiyi Kürt toplumunun geri kalanına öğretenin genç kuşak olduğunu ileri sürdü.

2001 ve 2002'de Diyarbakır'a yaptığım iki alan gezisinde Newroz'un başlangıcı ile ilgili soru sorduğumda daima Newroz'un hep Kürt halkıyla birlikte olduğu cevabını aldım. Ancak, "böyle bir şeyi ilk ne zaman duydunuz?" veya "köyünüzde veya yakın çevrenizde Newroz ilk defa ne zaman kutlandı?" gibi belirgin sorular sorduğumda yanıtlar bulanıklaşıyordu. 2001 Diyarbakır Newroz'u sırasında yaşlı bir kişiden aldığım yanıt alan gezilerim boyunca edindiğim izlenimi özetler:

> Newroz hep vardı (festival alanına dönerek) ama böyle değildi. Sonradan gençler bize bütün hikâyeyi söyledi. Halkımızın demirci Kava önderliğinde zalim Dehak'a karşı mücadelesini ve bunun gibi şeyleri anlattılar.

Böyle bir yanıt bir kimseyi toplumsal, tarihsel ve siyasal haritaya yerleştiren muhayyel geçmiş ile şimdinin koşulları arasındaki kaynaşmayı yansıtır. Ayrıca bizi yaşlı/genç, öğretici/öğrenici, baskın/çekinik arasındaki çoklu ters çevrilmeler (inversion) hakkında bilgilendirir. Bu ters çevirme Kürt kimliğinin inşası için sayısız sonuçlar içerir. Daha önce bahsettiğim gibi, Kürt uyanışı siyasi alandan Newroz da dahil bir dizi kültür temelli hareketle genişledi. Siyaset yüklü toplum eğitimi bu eğilimin temel hedeflerinden biri oldu. Mead'in *Culture and Commitment*'ta ileri sürdüğü gibi, kültürel geçiş/aktarma (*transmission*) değişik türde toplumlarda değişik yollarla meydana gelir. Bir kuşaktan diğerine kültür geçişini farklılaştırmak için Mead, *postfigurative, cofigurative* ve *prefigurative* terimlerini önerir (Mead, 1978: 13).

Mead, *postfigurative* terimini geleceğin geçmişi tekrarladığı durumlarda kullanır. *Cofigurative* şimdinin gelecek mülahazaları için bir rehber olduğu durum-

35 Bu nokta ile ilk kez Aksoy'da (1998: 179-180) karşılaştım.

ları tarif eder. Diğer yandan *prefigurative* öğrenmede ani değişimlerin yer aldığı ve eski kuşağın hazırlıksız yakalandığı dinamik toplumlarda meydana gelir. Bu bağlamda eskiler/öğretmenler mevcut durumla baş etmek için gerekli bilgiyi temin edemezler ve kendilerini edinemedikleri tecrübeler konusunda genç kuşaklar tarafından eğitilir bulurlar (Mead, 1978: 73). Her ne kadar Mead bu kavramları küresel ölçekte kültürel dönüşüm modellerini belirlemek için önerse ve esas olarak ilgili teknolojik gelişmelerin altını çizse de, onun prefigüratif öğrenme kavramı Newroz vasıtasıyla Kürt öğrenme yolunun anlam kazanmasına yardımcı olur. Nasıl değişik kuşakların ortaklaşa Kürt kolektif kimliğinin inşasında yer aldıklarını anlamamıza yardım eder.

Öte yandan Newroz'un yetkilendirme/iktidarlandırma pedagojisi "sessizlik kültürü"nü de değiştirdi (Freire, 1985: 75). Kürtlerin kimlik mücadelesinin sınırlarını esneterek ve zenginleştirerek toplumsal ve siyasal sahneye yeni oyuncular çıkardı. Newroz bir iç diyalog zemini ve Kürt kültürel kimliğinin yeniden üretimi için bir alan oldu. Egemen toplumsal, siyasal ve kültürel baskı örüntülerine önemli bir meydan okuma olarak ortaya çıktı ve Türk resmî eğitimine muhalefetle büyüdü.

Türk Devleti'nin yanıtı: Evcilleştirme pedagojisi

Önceleri Türk Devleti Nevruz/Newroz geleneğini önemsememişti ve resmî ya da yarı resmî kutlama listelerinde ona önemli bir yer vermedi. 1980'ler ve 90'larda Kürtlerin Newroz'a rağbetini ve Newroz'un Kürtler arasında geniş ölçüde kabul gördüğünü gözlemledikten sonra, bu halihazırda icat edilmiş geleneği geri almak istedi. Kürt muhalefeti tarafından Newroz'un "dinamik uyarlaması," Türkiye Cumhuriyeti'ni bir zamanlar resmî sahada neredeyse tamamen unutulmuş Nevruz'u "yeniden gelenekselleştirmeyi" denemeye sevk etti. Newroz'un Türk biçimi olan Nevruz her ne kadar tarihsel olarak Türk kültürünün geleneksel kutlamalarının bir parçası olsa da 1990'ların başına kadar Türk milli kutlamalar takviminde önemli bir olay olarak kaydedilmemişti.[36] 1974 yılında Türkiye'nin resmî ve gayri-resmî kutlamalarının kapsamlı bir listesi Nevruz'u içine alınamıştı bile (Akbayrak, 1975). Okul sisteminde dikkate alınması gereken Türk Milli Eğitim Bakanlığı'nın kutlamalar listesinde de aynı durum söz konusudur (İlkokul, Ortaokul, Lise ve Dengi Okullar Eğitici Çalışmalar Yönetmeliği, 1983).

Nevruz'dan hiç bahsetmeyen bu milli kutlama listelerinin tersine Başbakanlık Sosyal ve Kültürel İşler Dairesi tarafından yapılan daha yakın tarihli toplumsal ve kültürel etkinlikler derlemeleri (Sosyal ve Kültürel Etkinlikler, 1996) ve Kültür Bakanlığı'nın "Özel Günler Albümü 1997" Nevruz kutlamasını içerir. Böy-

36 Bu noktayı belirtmekle, Türkiye'de Nevruz'un hiçbir zaman gerek geleneksel gerekse resmî kutlamaların bir parçası olmadığını iddia etmiyorum. Şunu iddia ediyorum: Nevruz genç cumhuriyet tarafından kısa bir süre için resmî olarak kutlansa da, Kürt Newrozu'nun başarısına kadar giderek unutulmaya yüz tutmuştu.

lece, tam "kötü" Kürt Newrozu'nun önemli bir siyasi işlev kazanmaya başladığı noktada Türk Devleti yeni "iyi" Türk Nevruzu'nu bir alternatif olarak sunmaya başlamıştır.[37] Son zamanlarda Türkiye'de "Nevruz bilincinin" devlet destekli yeniden canlanışı Newroz'un bir resmî Türk biçimi yaratılması çabası ile bağlantılıdır. Bu çaba Türkiye'de Kürtler tarafından yaygınlaştırılan Newroz'un önemi ve popülerliği ile baş etmeyi amaçlar. Geleneksel Nevruz'unu yeniden dolaşıma sokarak ve onun siyasallaşmış, "iyi" biçimini destekleyerek, Türk Kültür Bakanlığı, geleneği popüler Kürt Newrozu'nu gölgede bırakmak amacıyla kullandı.

Bu çalışmada Nevruz'un "saf" kökenini aramıyorum.[38] Geleneğin Türkiye'de hem Türk hem Kürt nüfusu içinde derin kökleri ve cari uygulamaları olduğu açık. Bu gelenek etrafındaki gerilim düşünüldüğünde esasında onun günümüzdeki kullanımını araştırmak daha yerindedir. Bu nedenle, burada ben 1991'den itibaren bayramın resmî kullanımıyla ilgili tarafına odaklanacağım.

Yeni Yıl kutlamasının her ikisi de isimsiz iki tarifi Nevruz'un resmî Türk kavramsallaştırmasını örnekler. Birinci paragraf Basın Yayın ve Enformasyon Genel Müdürlüğü adına basılmış ve dünya çapında dağıtılmış olan *Newspot* dergisinden alınmıştır. Devlet tarafından yürütülen halkla ilişkiler çalışmasının bir parçası olarak *Newspot* dış ilişkilerden kültürel konulara kadar çok geniş bir konu yelpazesini içerir ve burada resmî duruş yankılanır:

> Nevruz Türk dünyasında büyük coşku ile kutlanan bir bayramdır. Doğanın yeniden doğuşunu ve yenilenmeyi işaret eder. Nevruz "Yeni Gün" anlamına gelen Farsça bir sözcüktür. Bayram 21 Mart'tadır ... Baharın başlangıcı Türklerin tarihinde genellikle bir bayram olarak kutlanır. Nevruz yeni bir yılın başlangıcı, bahar, neşe, sevgi ve arkadaşlık demektir. Birlik ve beraberliği simgeleyen, barış, hoşgörü ve arkadaşlık bayramıdır. Nevruz Yenisey-Orhon bölgesinde ortaya çıkmış ve Altay kabileleri tarafından yayılmıştır. Sonra Hun Türkleri bu bayramı Macaristan'a ve Balkanlar'a getirmiştir ... Bugünlerde Balkanlardan Çin Seddi'ne ve Sibirya'ya kadar geniş bir bölgede yaşayan insanlar tarafından kutlanmaktadır ... Hunlara, Göktürklere, Uygurlara, Selçuklulara ve Osmanlılara ek olarak Nevruz Cumhuriyet döneminde de kutlanmaktadır. Cumhuriyet'in ilanının ardından Mustafa Kemal yönetiminde bayram 1922, 1923, 1924 ve 1926 yıllarında Ergenekon Bayramı olarak kutlanmış, sonraki kutlamalar bölgesel olarak yapılmıştır (*Newspot*, 2002).[39]

Newspot'un yabancı genel okuyucu için yazılmış tanımı Nevruz'u yüzyıllar öncesine giden, eski Türki kökleri olan bir kutlama olarak konumlandırır. Pa-

37 Bu kelimeleri gazeteci Kevin McKiernan'ın 2000 yılında gerçekleştirdiği *İyi Kürtler, Kötü Kürtler* belgeselinden ödünç aldım.

38 Nevruz ile ilgili daha fazla bilgi Çay (1999), Pekcan ve Öztürk (1993), Başbuğ (1985), Makas (1987) ve Eker ve Abatoğlu'nda (1993) bulunabilir.

39 Aynı metin Türkiye Kültür Bakanlığı web sitesinde de bulunabilir: www.kultur.gov.tr. "Nevruz: The World's Oldest Festival" (Nevruz: Dünyanın En Eski Festivali) başlığı altında benzer metinler için bkz. *Newspot Magazine* (2000: 36-37).

ragraf resmî dilin derinlemesine kökleşmiş imalarıyla üçlü kodlanmıştır. Birincisi, Türk kökenlere öncelik verip İslâm'ı ikincil bir role indirger. İkincisi, Türkleri Nevruz geleneğinin taşıyıcıları gibi sunarak kutlamanın seçmeci, ideolojik olarak inceltilmiş bir haritasını yaratır. Son olarak, makale "Nevruz" kelimesinin Farsi köklerinden bahsetse bile, esas olarak Orta Asya köklerine odaklanır.

Türk Kültür Bakanlığı tarafından üretilen bir broşürden alınan, benzer bir tona sahip ikinci parça, geleneği başka bir açıdan kullanır. Özgürlük aşkı, hoşgörü, dostluk ve en önemlisi birlik ve beraberlik gibi, Türklerin geleneksel değerlerini vurgular. Türk kökenli milletler arasındaki dayanışmanın altını çizerek ve Türklerin karşılaştıkları tarihsel zorlukları hatırlatarak, alıntı Nevruz geleneği için özel bir anlam seti önerir:

> Türkler arasında özgürlük bayramı olarak kutlanan Nevruz (ara sıra resmî Nevruz anlamında kullanılırdı) Ebulgazi Bahadır'ın eski Çin kaynaklarında bahsedilen tarihsel olayların bir yankısı olan eserinde, *Geneological Tree of Turks*'de anlatılan Ergenekon Destanı'dır. Yüksek dağlarla çevrili bir vadide 400 yıl yaşayan Türklerin varlık mücadelesidir. Bir bahar gününde Ergenekon'dan anavatana dönen Türkler özgürlüklerini ve bağımsızlıklarını kazanmışlar ve bir kez daha dosta ve düşmana hâlâ ayakta olduklarını göstermişlerdir (*Nawruz-New Day - March 21*, tarihsiz).

Bu metinler Türkiye'de geleneğin gerilim dolu arka planına karşı Türk Kültür Bakanlığı'nın yanıtını temsil eder. Kısacası, Kürt iddiasına kendi versiyonlarını, Nevruz'u canlandırarak ve geliştirerek karşılık verirler. Aynı ölçüde önemli bir husus da, Türk devletinin bu geleneğin çok boyutluluğunun güncel toplumsal ve siyasal durumu yumuşatmanın bir aracı olarak hizmet edebileceğinin farkında olmasıdır. Diğer bir değişle, Türk devletine kültürel alanın belirli bir parçasını geri kazanmak için kullanılabilecek bir ideolojik olanak vermekle kalmaz, tarihsel Türk kimliğinin kilit önemde değerlerini tartışmak için bir alan yaratır. Bu geri kazanma süreci boyunca, Türk Kültür Bakanlığı birlik ve beraberliğin önemini vurgulayarak, geleneksel biçimi ile bağlantılandırdığı kendi kutlama biçimini yeniden dolaşıma sokar. Bu resmî biçim, eski Asyalı Türki kökeni Osmanlılara bağlayan benzersiz bağlam ve imalarıyla saf bir Türk gelenek olarak sunulur. Bu formülasyon aynı zamanda çok ihtiyaç duyulan milli birliği işaret etmektedir.

Türkiye Cumhuriyeti tarihinde Türk kültürünün desteklenmesi yalnızca milli kimliği belirlemekle kalmaz, Türkiye'de yaşayan diğer etnisitelerin varlığını da dışlar. Çok çeşitli medya olanakları ile, devlet kültürel sahanın "saflık ve güvenliğine" sürekli göz kulak olur. Ancak, bu bekçilik ve onun çabucak hükmetme uygulaması kültürel üretim sürecini siyasi sahaya bağımlı kılar.

Bu mirasa paralel olarak, 1990'lardan itibaren, resmî çevreler hızla Nevruz'u yeniden keşfetmeye başladı. Bu zamanlama aynı zamanda Türkiye'de Kürtler arasında Newroz'un popülerliğinin giderek daha fazla fark edilmesine denk gelir. 1991'de Türk Kültür Bakanlığı'nın ana hizmet birimlerinden biri olan Halk

Kültürü Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü (HAGEM) bütün Türkiye'de Nevruz kutlamasının yeniden doğuşuna kılavuzluk etmeye başladı.[40] Türkçe konuşan ülkeler içinde işbirliği için yaratılan bir uluslararası kuruluş olan Türkik Kültür Sanat Ortak Yönetimi (TÜRKSOY) de bu girişimlerin içinde yer aldı. Kısa bir zaman diliminde, Nevruz etrafında dönen olaylar daha gösterişli bir hal aldı. Böylece Nevruz Türkik halkların uluslararası bir festivali olarak konumlandı ve yapılandı. Bu hareket Türk devletinin Sovyetler sonrası yeni doğan Orta Asya devletleri ile o zaman popüler olan koalisyon kurma girişimleri ile de ilgilidir. Kutlamalara bütün Orta Asya'dan katılımcılar ve sanatçılar davet edildi.

Kutlamaların biçimi, Kültür Bakanlığı'nın ulusal hükümet tarafından atanan valilere şehirlerindeki Nevruz kutlamaları için bir deneme programı hazırlamalarını isteyen resmî mektuplar göndermesiyle, kutlamalardan aylar önce şekillenmeye başlar. Genellikle valinin ya da vali yardımcısının başkanlık ettiği yerel Nevruz Kutlama Komitesi, üniversite dahil yerel hükümet kurumlarının müdürlerinden ve temsilcilerinden oluşur. Komitenin görevi onay için Kültür Bakanlığına gönderilecek bir deneme programı hazırlamaktır. Bu yerel programlar genellikle yerel kaynaklara ve önceliklere göre hazırlanır. Bölgesel üniversiteler önemli kaynaklar olarak görülür ve kutlamalarda önemli roller üstlenirler.

Nevruz kutlamaları açık havada ve kapalı mekânda olmak üzere iki ana gruba ayrılabilir. Newroz'un tersine, hükümet destekli Nevruz daha kurumsal bir çizgide düzenlenir, kamusal açıkhava etkinliklerine ikincil bir konum atfeder. Uluslararası konferansları başbakan ya da cumhurbaşkanı gibi siyasi liderler açar. Ayrıca, bu ideolojik çatı temelinde devlet destekli televizyon ve radyo kanalları Nevroz ve kutlamaları hakkında birçok program yayınlar. Kültür Bakanlığı bol resimli ve gösterişli kitaplar basılmasına ön ayak olarak kutlamaları destekler. Örneğin 2001'de Kültür Bakanlığı Eğitim Dairesi öğrenciler için bir resim, şiir ve öykü yarışması düzenlemiştir (*Çocuk Gözüyle Türk Kültüründe Nevruz*, 2001).

Karikatür kitaplarından profesyonel konferanslara kadar etkinliklerde ve devlet destekli yayınlarda Nevruz bir birlik, sevgi ve dostluk günü olarak sunulur. Tüm bu sunuşlarda Nevruz orjinal ve tamamıyla bir Türk geleneği olarak zikredilir. Geleneğin Türklüğünün altını çizmekle, devlet Nevruz'u Türkiye Türkleri ile eski Sovyetler Birliği'nin Türk cumhuriyetleri arasında bir köprü olarak da düzenlemiş olur. Bu konudaki edebiyatın bir bölümünde geleneğin Farsi kökenlerinden kısaca bahsedilse de Nevruz esas olarak Asyalı-Türki bir kökene sahip olarak gösterilir. Nevruz operasyonu aynı zamanda pedagojik bir girişimdir ve değerlerini teyid ve sonra da sevilir kılacak çeşitli performanslara dayanır. Yalnızca Newroz karşıtı mesajları ifade etmek için değil, aynı zamanda Türk ulusal kimliğini desteklemek ve zenginleştirmek için de kullanılır. Böylece, geçmişin temsilinin kontrolü için tutarlı bir çabanın parçası haline gelir; doğrudan pedagojik işlerle ilgilidir.

40 Bu kurumun ismi değişti. Yerini işlevi ve kadroları aynı olan bir başkasına bıraktı.

Bu etkinliklerde gerçekleşen bir dereceye kadar şudur: Türk kimliğini birleştirici bir çerçeve olarak inşa etmeye yönelik bir pedagojik provanın dışavurumu. Bu süreçte, Kürk Kültür Bakanlığı'nın kurumları ve ilgili bağımsız kuruluşlar Nevuz kavramı ile Türk kimliğini ilişkilendirmek amacıyla bir karşı ortam sağlamak için Nevruz simgelerini yeniden tanımlar ve kullanır.

Türk kimliği kutlamalarına ve beraberindeki etkinliklere egemen olsa da bu kutlamaların ana odağı değildir. Nevruz merkezli pedagojinin iki esas işlevini ayırmak mühimdir. Birinci rol, yukarıda belirtildiği gibi, Türkiye'nin çok etnili toplumu için Türk kimliğini bir çatı olarak sunmaktır. Bu ana tema olarak görülse de, Newroz'un unutturulması da sürecin önemli bir unsurudur. Resmî duruş Newroz'u Türkiye Cumhuriyeti'nin varlığı ile çatışan ve ona meydan okuyan terörist örgütlerin bölücü etkinliklerinin bir sonucu olarak gördüğünden ve onlar tarafından desteklendiğini düşündüğünden, resmî "iyi" Türk biçiminin, yani Nevruz'un teşvik edilmesiyle bu yanlış bilinci engellemeyi umut eder.

Türkiye'de Yeni Yıl kutlamalarının yüksek siyasallaşma düzeyi, olayı önemli bir hale getirir. Ortak simgelere ve tarih parçalarına vurgu yaparak hem Newroz hem Nevruz "uygun bir tarihi geçmişle süreklilik kurar." Eric Hobsbawm ve Terence Ranger'ın gözlemlediği gibi, gelenekler kuşaklar boyunca tamamen değişmeden kalmaz, çok kez mevcut kuşağın ihtiyaçlarını tatmin etmek için yorumlanır, yeniden yorumlanır (Hobsbawm ve Ranger, 1983: 1). Devlet Nevruz gibi örneklerde, özellikle de popüler düzeydeki başarısını gördükten sonra, bir geleneği yeniden kurgular ve geri kazanmaya çalışır. Bu işlemden doğan pedagoji, Freire'in "evcilleştirme pedagojisi" olarak adlandırdığı şeydir. Kürt Newrozu'nun öğrenilmemesi çabasında kendini sürekli tekrarlayan bir pedagojidir. Nevruz gibi simgeler, eğitim sistemleri ve dinî kurumlar gibi "devletin ideolojik aygıtları" (Althusser, 1971) yoluyla kurumsallaştırıldığında ve tekrarlandığında, resmî olarak onaylanmış simgeler ve anlamlar olarak günlük yaşanan tecrübenin bir parçası haline gelir. Bu durum "sapkın meydan okumaya karşı 'resmî' evrenin korunmasında" (Berger ve Luckmann, 1967: 99) ve halkın resmi Nevruz biçimini tek "hakiki" gelenek olarak kabul etmesi için sosyalleştirilmesinde oldukça işe yarar. Nevruz ve onunla ilgili etkinlikler artık "sosyalleşme sürecinde nesnel hakikat olarak öğrenilmiş ve böylece öznel gerçek olarak içselleştirilmiştir" (Berger ve Luckmann, 1967: 62).

Türk pedagojisi geçmişte ve içinden geçtiğimiz kesitte ifade edilen Kürt kimliğine karşı kendisini bu muhalif pozisyon içerisinde ifade etmiştir. Dolayısıyla Nevruz eğitimsel pratik ve onun teorisinin tarafsız olamayacağı fikrinin bir örneği gibi durur. "Özgürlüğe yönelik eğitimde teori ile pratik arasındaki ilişki bir şey, evcilleştirme amaçlı eğitimdeki ise bambaşka bir şeydir" (Freire, 1970: 12). Nevruz Türk devletine kendi mesajını popülerleştirme ve dolaşıma sokma fırsatını ve esnekliğini sağlar. Bu temel düzeyde, Nevruz pedagojisi yalnızca din-

leyicinin bilincini şekillendirmeyi değil, kendisini "iyi" evcilleştirme mesajı olarak kurmayı da hedefler.

Sonuç

Bu yazı Türkiye'de Yeni Yıl kutlamalarının iki ayrı pedagojik yeniden dolaşım sürecini incelemektedir. Hem gayri resmî Kürt yurttaşlık eğitimini hem de resmî Türk pedagojisini besleyen tarihsel arka plan bu pedagojik pratiklerde önemli bir konuma sahiptir. Kültürel sahada bugün yaşanan çatışmayı besleyen kilit etkenlerin kaynağı belki Türk modernleşme/Batılılaşma projesinden kaynaklanan çözümlenmemiş sorunlarda ve Türk kültürel devrimindeki müzmin "süreklilikte" bulunabilir. Ayrıca, bu çatışmanın karşılıklı pedagojik ödünç almalardan kaynaklandığını ileri sürüyorum. Bir taraftan Kürt milliyetçileri Kemal Atatürk'ün sürekli devriminden alternatif bir yurttaşlık eğitimi inşa etmeyi öğrendiler, diğer taraftan Türk otoriteleri de Kürt Newrozu'nun popüler başarısı sayesinde Nevruz'un pedagojik ve ulus inşacı bir araç olarak yararını fark etmiş oldular.

Bu çalışma 1970'lerden itibaren Kürt muhalefetinin Kürtlerin tarihsel haklarını tanımlamak ve haklılaştırmak için geleneksel bir anlatı kullandığını ileri sürmektedir. Kürt liderleri Newroz geleneğini hayati pedagojik temelleri yaparak esasında Kürt kimliğinin yayılmasına yardımcı olacak toplumsallaşma kanalları yarattılar. Her ne kadar ilk bakışta Newroz dar bir siyasi operasyon olarak görülebilirse de, kolektif eğitim sürecinde ve "yeni" metinin tanıtılmasında gençlerin öne çıkan rolü gibi dayanıklı boyutları geleneksel öğrenme/öğretme süreçlerine meydan okur.

Newroz'un Türk kültür otoritelerince geri alınmak istenmesi ve Nevruz'u canlandırması ile birlikte Kürt Newrozu'nun başarısıyla rekabet edecek ve Türk devletinin Güneydoğu Anadolu'da halihazırdaki duruşunu güvence altına alacak bir ortam ortaya çıktı. Varlığını kültürel cephede hissettirmesinin yanısıra, Nevruz çatısı eski Sovyet cumhuriyetlerinin Asyalı Türki halklarıyla Türkiye Cumhuriyeti arasında uluslararası ve siyasi amaçlar için köprü olmaya da niyetlenmiştir. Karşıt projelerin "öğrenilmemesi" (*unlearning*) çabasının ve Zygmunt Bauman'ın ifadesiyle, kimliklerin yapışmasını önlemenin teşviki iki vakanın ortak özellikleri haline geldi (Bauman, 1996: 24). Kürt Newrozu Kürt kimliğini ön plana çıkarmak ve egemen Türk kimliğinden uzaklaştırmak amacıyla doğdu. Nevruz da aynısını ama tersten yapmaya niyetlendi.

Bu yazı Newroz ve Nevruz kutlamaları üzerine yeni bir anlayış oluşturdu. Bence, böyle bir anlayışın kayda değer bir olumlu sonucu vardır. Yeni Yıl bayramının zıt yorumlarına rağmen, bu kutlamalar iki taraf arasında barışçıl bir geleceğe adım attıracak müzakerelerin yapılabileceği ortak bir kültürel zemin sağlar. "Kürt sorunu"nu Türkiye'nin kültür ve eğitim alanına sokan çok az sayıdaki ortamlardan biri olarak, Newroz/Nevruz diyalog için de temel bir ortam olma

yolunda iyi bir potansiyele sahiptir. Bayramlar taraflara "diğer" taraf hakkındaki önyargılarını gözden geçirmek için bir fırsat da verebilir.

Diğer taraftan, Ortadoğu'daki kilit gerilimlerden biri olan "Kürt sorunu" ile bağlantılı olarak, Nevruz/Newroz devrim/pedagoji bağlantısında mündemiç olan fırsatlara okul dışından bir bakış atmamızı da sağlar. Düzensiz ve sorunlu olsalar da Newroz/Nevruz sunumları uzun dönemli uzlaşma için bir model oluşturmakta hangi pedagojik uygulamaların kullanılabileceğinin ölçüsünü gösterir. Bu durum eğer karşıt tarafların üyeleri gruplar arası köprü oluşturabilecek pedagojiler inşa edebilseler, hem resmî düzeyde yurttaşlık eğitiminin hem toplumlar içi gayri-resmî öğretimin iki kamp arasında uzun vadeli bir uzlaşma geliştirmek için kullanılabileceğini gösterir.

Bu yazının başında herhangi bir 21 Mart'ta Türkiye'nin belli başlı şehirlerinden birini ziyaret eden hayalî ziyaretçimizi hatırlayın. Bu araştırmanın bulgularının gösterdiği gibi, ziyaretçi yakın bir gelecekte bir 21 Mart'ta insanların birbirlerinin farklılıklarına saygı gösterecekleri birleştirilmiş bir kutlamaya tanık olabilir.

KAYNAKÇA[41]

Ahmad, Feroz. 1993. *The Making of Modern Turkey.* New York: Routledge.

—. 2003. *Turkey: The Quest for Identity.* Oxford: Oneworld Publications.

Akbayar, Yaman. 1975. *1. Yılın Kılavuzu 1974.* İstanbul: Fakülteler Matbaası.

Aksoy, Gürdal. 1998. *Bir Söylence Bir Tarih: Newroz.* Ankara: Yurt Kitap-Yayın.

Alataş, Evrim. 2003. "Nevroz, Nevruz ve Newroz." *Mayoz Bölünme Hikayeleri* içinde. İstanbul: Aram Yayıncılık. s. 85-90.

Althusser, Louis. 1971. "Ideology and Ideological State Apparatuses." *Lenin and Philosophy and Other Essays* içinde. (çev.) Ben Brewster. New York: Monthly Review Press.

Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* Londra: Verso.

Anderson, Charlotte C. ve James H. Landman. 2003. *Globalization and Border Crossings: Examining Issues of National Identity, Citizenship, and Civic Education.* Chicago: American Bar Association.

Andrews, Peter Alford. (der.) 1989/2002. *Ethnic Groups in the Republic of Turkey.* Wiesaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag.

Attar, Ali. 1998. "Nawruz in Tajikistan: Ritual or Politics?" *Post Soviet Central Asia* içinde. Touraj Atabaki ve John O'Kane (der.). Londra: Tauris & Co Ltd.

Aydın, Zülküf. 2002. "Uncompromising Nationalism: The Kurdish Question in Turkey." *The Politics of Permanent Crisis: Class, Ideology and State in Turkey* içinde. Neşecan Balkan ve Sungur Savran (der.) New York: Nova Science Publishers. s. 85-105.

Babcock, Barbara A. 1978. *The Reversible World: Symbolic Inversion in Art and Society.* Ithaca: Cornell University Press.

Barkey, Henri J. ve Graham E. Fuller. 1998. *Turkey's Kurdish Question.* New York: Rowman & Littlefield.

Basbuğ, Hayri. 1985. "Nevruz." *Türk Dünyası Araştırmaları.* Şubat sayısı.

Bauman, Zygmunt. 1996. "From Pilgrim to Tourist or a Short History of Identity." *Questions of Cultural Identity* içinde. Stuart Hall ve Paul du Gay (der.). Londra: Sage Publications. s. 18-36.

Bayrak, Mehmet. 1993. *Kürtler ve Ulusal-Demokratik Mücadeleleri.* Ankara: Özge Yayınları.

41 Kaynak listesinde yer alan kitaplardan bir bölümü sonradan Türkçe'ye çevrilmiş olmasına rağmen, referans bütünlüğünü bozmamak için listeyi yenilememeyi tercih ettim.

Behar, Büşra Ersanh. 1992. *İktidarve Tarih 1929-1932.* İstanbul: Afa Yayınları.

Berger, Peter L. ve Thomas Luckmann. 1967. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge.* Garden City: Anchor Books.

Berkes, Niyazi. 1964. *The Development of Secularism in Turkey.* Montreal: McGill University Press.

Beşikçi, İsmail 1992. *Doğu Mitingleri'nin Analizi (1967).* Ankara: Yurt Kitap-Yayın.

Birinci Türk Tarih Kongresi, Konferanslar, Müzakere Zabıtları. 1932. İstanbul: Matbaacılık ve Neşriyat Türk Anonim Şirketi.

Blum, Lawrence A. 1996. "Antiracist Civic Education in the California History-Social Science Framework." *Public Education in a Multicultural Society: Policy, Theory, Critique.* Robert K. Fullinwider (der.). New York: Cambridge University Press. s. 23-48.

Bois, Thomas. 1966. *The Kurds.* Fransızca'dan çeviren M. W. M. Welland. Beyrut: Khayats.

Bozarslan, Hamit. 1992. "Political Aspects of the Kurdish Problem in Contemporary Turkey." *The Kurds: A Contemporary Overview* içinde. Philip G. Kreyenbroek ve Stefan Sperl (der.). New York: Routledge. s. 95-114.

Bruinessen, Martin van. 1990. "Kurdish Society, and Modern State: Ethnicity, Nationalism Versus Nation-Building." *Kurdistan in Search of Ethnic Identity* içinde. Touraj Atabaki ve Margreet Dorleijn (der.). Utrecht: Houtsma Foundation Publication Series. s. 24-51.

—. 1992. *Agha, Sheikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan.* Londra: Zed Books.

—. 1994. "Genocide in Kurdistan: The Suppression of the Dersim Rebellion in Turkey (1937-38) and the Chemical War Against the Iraqi Kurds (1988)." *Genocide: Conceptual and Historical Dimensions* içinde. George J. Andreopoulos (der.). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

—. 2000. "The Kurds in Turkey." *Kurdish Ethno-Nationalism Versus Nation-Building State (Collected Articles)* içinde. İstanbul: The ISIS Press.

Cantwell, Robert. 1992. "Feasts of Un-naming: Folk Festivals and the Representation of Folklife." *Public Lore* içinde. Robert Baron ve Nicholas Spitzer (der.) Washington, D.C.: Smithsonian.

Cantwell, Robert. 1993. *Ethnomimesis: Folklife and the Representation of Culture.* Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Cemal, Hasan. 2003. *Kürtler.* İstanbul: Doğan Kitap.

Cengiz, Daimi. 2003. "Kürt Şiiri ve Müziginde Newroz." *EvrenselKültür.* (Mayıs) Sayı 137. s. 50-53.

Chailand, Gerard. (der.) 1993. *A People Without a Country: The Kurds and Kurdistan.* Fransızca'dan çeviren Michael Pallis. New York: Olive Branch Press.

Chailand, Gerard. 1994. *The Kurdish Tragedy.* Fransızca'dan çeviren Philip Black. Atlantic Highlands: Zed Books.

Ciment, James. 1996. *The Kurds: State and Minority in Turkey, Iraq and Iran.* New York: Facts on File.

Çay, Abdulhaluk M. 1999. *Nevruz: Türk Ergenekon Bayramı.* Ankara: Tamga Yayıncılık.

Çocuk Gözüyle Türk Kültüründe Nevruz. 2001. Ankara: Kültür Bakanlığı Eğitim Dairesi Başkanlığı.

Davison, Roderic H. 1998. *Turkey: A Short History.* Huntingdon, İngiltere: The Eothen Press.

De Vos, George A. ve Lola Romanucci-Ross. 1995. "Ethnic Identity: A Psychocultural Perspective." *Ethnic Identity: Creation, Conflict, and Accommodation* içinde. Lola Romanucci-Ross ve George A. De Vos (der.) Londra: Altamira Press. s. 349-379.

Deringil, Selim. 1998. "From Ottoman to Turk: Self Image and Social Engineering in Turkey." *Making Majorities: Constituting the Nation in Japan, Korea, China, Malaysia, Fiji, Turkey, and the United States* içinde. Dru C. Gladney (der.) Stanford: Stanford University Press. s. 217-226.

Dündar, Fuat. 1999. *Türkiye Nüfus Sayımlarında Azınlıklar.* İstanbul: Doz Yayınları.

Eker, Süer ve Ahmet Abatoğlu. 1993. *Nevruz: Ulusun Ulu Günü.* Ankara: Ajans L.

Fernandez, James W. 1986a. "Folklorists as Agents of Nationalism: Asturian Legends and the Problem of Identity." *Fairy Tales and Society: Illusion, Allusion, and Paradigm* içinde. Ruth B. Bottigheimer (der.) Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Fernandez, James W. 1986b. *Persuasions and Performances: The Play of Tropes in Culture.* Bloomington: Indiana University Press.

Fırat, Ümit. 2003. "Hasan Cemal'in Kürtleri." *Virgül.* Haziran sayısı.

Findley, Carter V. 2000. "Continuity, Innovation, Synthesis, and the State." *Ottoman Past and Today's Turkey* içinde. Kemal Karpat (der.). Leiden, The Netherlands: Brill.

Fleisher, Cornell H. 1986. *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Ali (1541-1600).* Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Freire, Paulo. 1970. *Cultural Action for Freedom.* Monograph Series No. 1. Cambridge: Harvard Educational Review.

—. 1985. *The Politics of Education: Culture, Power, and Liberation.* New York: Bergin and Garvey.

Frey, Frederick W. 1965. *The Turkish Political Elite.* Cambridge: MIT Press.

Fuller, Graham E. 1999. "Turkey's Restive Kurds: The Challenge of Multiethnicity." *Ethnic Conflict and International Politics in the Middle East* içinde. Leonard Binder (der.). Gainesville: University of Florida Press.

Geertz, Clifford. 1971. *Myth, Symbol and Culture.* New York: Norton.

—. 1984. "From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding." *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion.* Richard A. Shweder ve Robert A. LeVine (der.). New York: Cambridge University Press.

—. 2000. "Deep Play: A Description of the Balinese Cockfight." *The Interpretation of Culture* içinde. New York: Basic Books.

Geldern, James von. 1993. *Bolshevik Festivals, 1917-1920.* Berkeley; Londra: University of California Press.

Gellner, Ernest. 1983. *Nation and Nationalism.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

—. 1994. "Kemalism." *Encounters with Nationalism* içinde. Cambridge: Blackwell.

Glasse, Cyril. 2001. *The New Encyclopedia of Islam.* New York: Rowman and Littlefield.

Goffman, Erwin. 1961. *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction.* Indianapolis: Bobbs-Merril.

Gore, Jennifer. 1993. *The Struggle for Pedagogies: Critical and Feminist Discourses as Regimes of Truth.* New York: Routledge.

Gunter, Michael M. 2004. *Historical Dictionary of the Kurds.* Lanham, MD: Scarecrow Press.

Gülalp, Haldun. 1997. "Modernization Policies and Islamist Politics in Turkey." *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* içinde. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (der.). Seattle: University of Washington Press.

Güneş-Ayata, Ayşe ve Sencer Ayata. 1999. "Ethnicity and Security Problems in Turkey." *New Frontiers in Middle East Security* içinde. Lenore G. Martin (der.). s. 127-150.

Hall, Stuart. 1996. "Introduction: Who Needs 'Identity'?" *Questions of Cultural Identity* içinde.

Henderson, Helene ve Sue Ellen Thompson. 1997. *Holidays, Festivals and Celebrations of the World Dictionary.* Detroit: Omnigraphics.

Hobsbawm, Eric. 1992. *The Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality.* Cambridge: Cambridge University Press.

Hobsbawm, Eric ve Terence Ranger (der.). 1983. *The Invention of Tradition.* Cambridge: Cambridge University Press.

Houston, Christopher. 2001. *Islam, Kurds and the Turkish Nation State.* Oxford; New York: Berg.

Howard, Douglas A. 2001. *The History of Turkey.* Westport, Conn.; Londra: Greenwood Press.

İHD Şube ve Temsilciliklerinin Olağanüstü Hal Bölge Raporu. 1992. Diyarbakır: İnsan Hakları Derneği Diyarbakır Şubesi Yayınları.

İlkokul, Ortaokul, Lise ve Dengi Okullar Eğitici Çalışmalar Yönetmeliği. 1983. Ankara: Milli Eğitim Basımevi.

Jafar, Majeed R 1976. *Under-Development: A Regional Case Study of the Kurdish Area in Turkey.* Helsinki, Finlandiya: Painoprint Oy.

Jung, Dietrich ve Wolfango Piccoli. 2001. *Turkey at the Crossroads, Ottoman Legacies and A Greater Middle East.* Londra; New York: Zed Books.

Kabacalı, Alpay. 1991. *Tarihimizde Kürtler ve Ayaklanmaları.* İstanbul: Cem Yayınevi.

Karasu, Mustafa. 2004. "Kongra-Gel'in Yaşam ve Mücadele Rehberi Önderliktir." *Özgür Halk.* (15 Ocak) Yıl 14. Sayı 146. s. 57-60.

Kili, Suna. 2003. *The Atatürk Revolution: A Paradigm of Modernization.* İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Kinnane, Derk. 1964. *The Kurds and Kurdistan.* Londra; New York: Oxford University Press.

Kinross, Patrick Balfour. 1965. *Atatürk: A Biography of Mustafa Kemal, Father of Modern Turkey.* New York: William Morrow.

Kirişçi, Kemal ve Gareth M. Winrow. 1997. *The Kurdish Question and Turkey: An Example of a Trans-State Ethnic Conflict.* Londra: Frank Cass.

Kurubaş, Erol. 2004. *Sevr-Lozan Sürecinden 1950'lere Kürt Sorununun Uluslararası Boyutu ve Türkiye.* Ankara: Nobel.

Lebor, Adam. 1997. *A Heart Turned East: Among the Muslims of Europe and America.* Londra: Little, Brown and Company.

Leith, James. 1996. "Ephemera: Civic Education Through Images." *The French Revolution in Social and Political Perspective* içinde. Peter Jones (der.) New York: Arnold. s. 188-202.

Lewis, Bernard. 1968 [1961]. *The Emergence of Modern Turkey.* Oxford: Oxford University Press.

Lipovsky, Igor P. 1992. *The Socialist Movement in Turkey 1960-1980.* Leiden: E. J. Brill.

MacDonald, Margaret Read (der.). 1992. *The Folklore of World Holidays.* Detroit: Gale Research Inc.

Macfie, A. L. 1996. *The Eastern Question, 1774-1923.* Londra; New York: Longman.

Makas, Zeynelabidin. 1987. "Sözlü ve Yazılı Kaynaklarda Nevruz." *Türk Milli Kültüründe Nevruz* içinde. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayını.

Mango, Andrew. 2000. *Atatürk.* New York: The Overlook Press.

—. 2002a. "Kemalism in a New Century." *Turkish Transformation New Century - New Challenges* içinde. Brian Beeley (der.). Cambridgeshire: Eothen Press. s. 22-36.

—. 2002b. "Atatürk: Founding Father, Realist, and Visionary." *Political Leaders and Democracy in Turkey* içinde. Metin Heper ve Sabri Sayarı (der.). Oxford: Lexington Books. s. 9-24.

Mardin, Şerif. 1981. "Religion and Secularism in Turkey." *Atatürk: Founder of a Modern State* içinde. Ali Kazancıgil ve Ergun Özbudun (der.). Londra: C. Hurst.

McDowall, David. 1992. *The Kurds: A Nation Denied.* Londra: Minority Rights Publications.

—. 2000. *A Modern History of the Kurds.* Londra: Tauris.

Mead, Margaret. 1978. *Culture and Commitment: The New Relations Between the Generations in the 1970s.* New York: Columbia University Press.

Mumcu, Uğur. 1991. *Kürt İslam Ayaklanması.* Ankara: Tekin Yayınevi.

Murrell Jr., Peter C. 2002. *African Centered Pedagogy: Developing Schools of Achievement for African American Children.* New York: SUNY Press.

Mutlu, Servet. 1995. "Population of Turkey by Ethnic Groups and Provinces." *New Perspectives on Turkey* Cilt 12. s. 33-60.

—. 1996. "Ethnic Kurds in Turkey: A Demographic Study." *International Journal of Middle East Studies* Cilt 28 No. 4. s. 517-541.

Myerhoff, Barbara. 1982. "Rites of Passage: Process and Paradox." *Celebration: Studies in Festivity and Ritual* içinde. Victor Turner (der.). Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press. s. 109-135.

Nachmani, Amikam. 2003. *Turkey: Facing a New Millennium, Coping with Intertwined Conflicts.* Manchester: Manchester University Press.

Navaro-Yashin, Yael. 2002. *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey.* Princeton: Princeton University Press.

Nawruz-New Day - March 21. (Tarihsiz). Kültür Bakanlığı Yayını.

Neville, Brian ve Johanne Villeneuve (der.). 2002. *Waste-Site Stories: The Recycling of Memory.* Albany: State University of New York Press.

Newspot Magazine. 2000. "Nevruz: The World's Oldest Festival," No. 20 (Mart-Nisan sayısı). s. 36-37.

—. 2002. "Nevruz," No. 32 (Mart-Nisan sayısı). s. 43.

O'Ballance, Edgar. 1973. *The Kurdish Revolt 1961-70.* Londra: Faber and Faber.

Olson, Robert. 1989. *The Emergence of Kurdish Nationalism and the Sheikh Said Rebellion, 1880-1925.* Austin: University of Texas Press.

Oran, Baskın. 1996. "Kürt Milliyetçiligi: Doğuşu ve Gelişmesi." *Türkiye'nin Kürt Sorunu* içinde. Seyfettin Gürsel (der.). İstanbul: Türkiye Sosyal Araştırmalar Vakfı.

Owen, Roger. 1997. "Modernizing Projects in Middle Eastern Perspective." *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* içinde. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (der.). Seattle: University of Washington Press.

Özel Günler Albümü. 1997. Ankara: Kültür Bakanlığı Araştırma Planlama ve Koordinasyon Kurulu Başkanlığı.

Özoğlu, Hakan. 2004. *Kurdish Notables and the Ottoman State.* New York: State University of New York Press.

Özsoy, A. E., I. Koç ve A. Toros. 1992. "Türkiye'nin Etnik Yapısının Ana Dil Sorularına Göre Analizi." *Nüfusbilim Dergisi.* No. 14.

Öztürkmen, Arzu. 1994. "The Role of People's Houses in the Making of National Culture in Turkey." *New Perspectives on Turkey* (Sonbahar sayısı). s. 159-181.

Pekcan, Yıldız ve Sevinç Öztürk. 1993. *Tarih ve Etnoğrafya Açısından Nevruz.* Ankara: Boğaziçi Yayınları.

Perinçek, Doğu. 1999. *Kurtuluş Savaşında Kürt Politikası.* İstanbul: Kaynak Yayınları.

Polat, Edip. 1991. *Newrozladık Şafakları.* Ankara: Başak Yayınları.

Poulton, Hugh. 1997. *Top Hat, Grey Wolf and Crescent: Turkish Nationalism and the Turkish Republic.* New York: New York University Press.

Shariati, Ali. 1986. "Nowruz." *Iranian Studies.* Cilt 19 No. 3-4. s. 235-241.

Shaw, Stanford J. ve Ezel Kural Shaw. 1977. *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey.* Cambridge: Cambridge University Press.

Soane, Ely Bannister. 1979 [1912]. *To Mesopotamia and Kurdistan in Disguise:Narrative of a Journey from Constantinople through Kurdistan to Baghdad,1907-1909.* Amsterdam: Academic Publishers Associated.

Sosyal ve Kültürel Etkinlikler. 1996. Ankara: Başbakanlık Sosyal ve Kültürel İşler Başkanlığı.

Thompson, Sue Ellen (der.). 1998. *Holiday Symbols.* Detroit: Omnigraphics.

Torney-Purta, Judith, John Schwille ve Jo-Ann Amadeo (der.). 1999. *Civic Education Across Countries: Twenty-four National Case Studies from the IEA Civic Education Project.* Delft: Eburon Publishers.

Tural, Sadık ve Elmas Kılıç (der.). 1996. *Nevruz ve Renkler: Türk Dünyasında Nevruz İkinci Bilgi Şöleni Bildirileri.* Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını.

Turner, Victor. 1982. *Celebrations: Studies in Festivity and Ritual.* Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.

—. 1986. *The Anthropology of Performance.* New York: PAJ Publications.

Tyack, David. 2001. "School for Citizens: The Politics of Civic Education from 1790 to 1990." *E Pluribus Unum? Contemporary and Historical Perspectives on Immigrant Political Incorporation* içinde, Gary Gerstle ve John Mollenkopf (der.). New York: Russel Sage Foundation. s. 331-370.

Ural, M. Ali. 1988. *Sorgu, Zindan, Direniş ve Yaşam.* Diyarbakır: Dilan Yayınları.

Ürer, Levent. 2003. *Azınlıklar ve Lozan Tartışmaları.* İstanbul: Derin Yayınları.

Varol, Yılmaz. 1994. "Kawanın Kimliği Üzerine Birkaç Not." *Yeni İnsan.* Kasım sayısı.

Watts, Nicole. 2000. "Relocating Dersim: Turkish State-Building and Kurdish Resistance, 1931-1938." *New Perspectives on Turkey.* (Sonbahar sayısı). s. 5-30.

White, Paul J. 2000. *Primitive Rebels or Revolutionary Modernizers? The Kurdish National Movement in Turkey.* Londra; New York: Zed Books.

Yeğen, Mesut. 1996. "The Turkish State Discourse and the Exclusion of Kurdish Identity." *Turkey: Identity, Democracy, Politics* içinde. Sylvia Kedourie (der.). Portland: Frank Cass.

Yeniden Özgür Gündem. 22 Mart 2003.

Zana, Mehdi. 1991. *Bekle Beni Diyarbakır.* Hazırlayan Ali Öztürk. İstanbul: Doz Yayıncılık.

—. 1997. *Prison No. 5: Eleven Years in Turkish Jails / As Told to Andre*

Vauquelin. Eli Wiesel'in önsözüyle. Çeviri Sara Hughes. Watertown: Blue Crane Books.

Zürcher, Erik J. 1998. *Turkey: A Modern History.* New York: I. B. Tauris.

Güvenlik endüstrisi ve güven(siz)liğin inşası: Bir toplumsal paranoyayı anlamak

*Evren Balta Paker**

Kurt Kapanı (Wolf Creek) filminde Avustralya'daki gizemli dev meteor kraterinin bulunduğu Wolf Creek Ulusal Parkı'nda tatile çıkan üç üniversite öğrencisinin bir seri katilin elinde yaşadığı dehşet verici öykü anlatılır. Gerçek olaylara dayandığı iddia edilerek pazarlanan film başlarken seyircisini uyarır: "Avusturya'da her yıl otuz bin kişi kayboluyor ve bunların yüzde onundan bir daha haber alınamıyor." Devam eden iki saat içinde sinema izleyicisi dünyanın en güzel ve en rahatlatıcı doğa görüntülerinin eşliğinde tahayyül sınırlarını aşan bir zorbalık ve şiddet ile baş başa bırakılır. Yardım için gelen dost yüzlü yabancı aslında bir seri katildir ve film boyunca bu seri katilin caniliğinin sınırlarına tanıklık eden seyirci filmin sonunda onun yakalanması ile rahatlatılmaz, çünkü o devlet aklının ve örgütünün sunabileceği tüm kurumsal düzenlemelerin ötesindedir. Bu özelliği ile *Kurt Kapanı* aslında tek başına da değildir. *Otel* (Hostel) ya da *Testere* (Saw) gibi benzer bir vahşeti ve altyapıyı paylaşan yeni dönem korku filmlerinde seri katiller içimizden birileridir, bize benzerler ama yapabilecekleri tahayyül sınırlarımızı zorlar ve bütün yaptıklarına rağmen yakalanamazlar. Çünkü kamu otoritesi bu tarz bir kötülük ile baş edecek şekilde örgütlenmemiştir. Her daim mutlu sona eren Amerikan dizi filmlerinde dahi seri katilin yakalanabilir olması için öncesinde pek çok kurban vermiş olması gerekir. Dolayısıyla sıradan bir insanın bir seri katilden kurtulması olasılığı pek yoktur.

Korku filmlerindeki bu dönüşüm toplumsal tehdit algımızdaki dönüşümle paraleldir. Neredeyse tamamı bizden farklı Frankestein, Drakula, ya da Freddy Krueger gibi fantastik, doğaüstü güçlerin, canavarların, hayalet ve ruhların yarattığı dehşetten, içimizden birinin yarattığı dehşete doğru evrilir korku filmle-

(*) Yıldız Teknik Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü.

ri. Bir diğer deyişle toplumsal güvenlik algımız dış tehditlerden içimizdeki tehditlere doğru evrilirken, korku filmlerinde gördüklerimiz de bizden farklı olandan bize benzeyene doğru kayar. Buradaki kritik nokta ise bilinemezciliktir, bize benzeyenin bir canavar olup olmadığına ya da bize benzeyenin bir katile ne zaman ya da hangi koşullarda dönüşeceğine dair hiçbir öngörü imkânımız yoktur. Öngörülebilir güvenlik durumu yeni dönemde bir güvenlik paranoyası haline gelir ve güvenliğin öznesi dış düşmandan içimizdeki düşmana dönüşür.

Bu toplumsal paranoyanın bütün popüler imajlarıyla birlikte alıcısı olanlar nerede yaşarlarsa yaşasınlar kendilerini daha güvensiz bir dünyada yaşıyor gibi hissederler. Sanki her yer tehditlerle doludur, her an evlerine hırsız girebilir, kapkaca kurban gidebilir, yan komşuları böbreklerini organ kaçakçılarına satmak için onları kaçırabilir, ıssız bir ormanda piknik yapmak, ya da gece geç vakit taksiye binmek seri katillere davetiye çıkarmaktır. Toplumsal endişe ve güvensizlik kamusal hayatın belirleyici ilkesi haline gelir. Ama buna rağmen belki de dünya tarihinde ilk kez çağdaş birey kendisinin, evinin ve hatta ülkesinin güvenliğini sağlayabilmek için bu kadar çok imkân, fırsat ve ürün ile karşı karşıyadır.

Bu yazı tam da bu paradoksal gibi görünen durumdan yola çıkarak hâkim güvensizlik paranoyasının temel nedenini güvenlik alanındaki somut tehditlerin artmasından daha ziyade güvenlik piyasanın kapitalist pazar ilişkilerine entegre olması süreciyle ilişkilendirmeye çalışıyor. Diğer bir deyişle bu yazı tehdidin niteliğinin ya da niceliğinin değişmesine bağlı olarak daha güvensiz bir dünyada yaşadığımız iddiasını reddediyor ve mevcut güvensizlik paranoyasının nedenlerini güvenlik hizmetlerinin örgütlenişi ve güvenlik piyasasının dönüşümü ve bu sürece eşlik ya da öncülük eden güvenlik söyleminde aramak gerektiğini iddia ediyor. Yazının ilk bölümünde varolan güvensizlik paranoyasının hem bireysel hem de uluslararası düzeyde nasıl tezahür ettiğine odaklanılıyor. İlerleyen bölümde güvenlik bilinci ve kültüründe yaşanan dönüşüme eşlik eden somut bir güvensizlik durumu olup olmadığı sorusuna cevap aranıyor. Daha sonra güvenlik algısının geçirdiği dönüşüm güvenlik endüstrisinin geçirdiği dönüşüm ile ilintilendirilmeye çalışılıyor ve son bölümde de güvenlik endüstrisinin yoğunlaştığı üç alana bakılıyor: özel askerî şirketler, özel hapishaneler ve özel güvenlik şirketleri.

Güvensizlik miti ve mekânı demir ağlarla örmek

Güvenlik alanında hemen bütün 20. yüzyılı karakterize eden temel paradigma, dış düşmanlara karşı toplumsal seferberlik düzenine dayanan ve buna bağlı yurt savunması anlayışını temel alan ulusal güvenlik ideolojisiydi. Ulusal güvenlik ideolojisi bireysel, kentsel ve ulusal güvenlik arasında hem tehditlerin niteliği (hırsızlar ve devletler), hem sorumlu kurumlar (polis ve ordu) ve hem de önle-

yici süreçler (suç ve savaş) açısından keskin ayrımlar barındırıyordu.[1] Yeni güvenlik siyaseti ise (tıpkı korku filmlerindeki dönüşüm gibi) bu ikili karşıtlıkların giderek muğlâklaştığı, dost ve düşmanın kolaylıkla birbirinden ayırt edilemediği, savaşın giderek bireyselleştiği bir duruma işaret ediyor. Yeni güvenlik söylemlerinde güvenlik "içimizdeki düşman bireylere" karşı yapılan ve mekânsal olarak ayrıştırılamaz, bölünemez topyekûn bir alan olarak ortaya çıkarken, hemen her mekânsal düzeyde (ev, kent, ya da ulus) varolan tehditleri birleştiren temel özellik bu tehditlerin *öngörülemezliği* ve *önlenemezliği* haline geliyor (Beck, 2002).

Bu son söylediğim noktayı açmak için iki farklı mekânsal düzeyden iki alıntıya başvurmak istiyorum. İlk alıntım İstanbul'un merkezî ve lüks semtlerinden birinde bahçe katı bir daireye taşınan güvenlik hizmeti alıcısı bir aileyle yapılan bir görüşmeden:

> Bahçe katı bu eve taşınınca hırsızlığa karşı önlem almamız gerektiğini düşündük. Önce uygun olan yerlere demir yaptırdık. Ama evimizde camların bir kısmı demir yapılmasına uygun değildi ve kimi camlar demirsiz kaldı. Biz de bunun üzerine eve alarm sistemi taktırdık. Tamam bu iş artık diye düşünürken alarmı takan genç çocuğa artık kendimi güvende hissedebilir miyim diye sordum. O da bana hırsızına bağlı dedi, bazı hırsızlar polise gelene kadar ne götürsek kârdır diyor ve alarmı hiç takmıyorlar, önemli olan sizin hırsızla karşılaşmanız. Peki, o nasıl olacak diye sorduğumda bana isterseniz araya çelik kapı yaptırın dedi, demirsiz camların olduğu salonla yatak odalarını ayıran bölüme çelik kapı yaptırdım, çelik kapı yaptıran adama kapının ne kadar sağlam olduğunu sordum; sağlam ama garanti veremiyoruz dedi, hırsızlar yine de açabiliyorlar... Her gece tüm camları kapatıp, alarm sistemimi kurup, odamın çelik kapısını kilitledikten sonra bile kendimi güvende hissetmiyorum. Bazen düşünüyorum bu nasıl bir hayat diye, insan evinde bile kendini huzurlu hissetmiyor.

Bu alıntıda, güvenlik hizmeti alıcısının herhangi bir somut tehdit durumu ile karşılaşmadığı halde kendini varolduğu iddia edilen tehditlere karşı nasıl "güvenlik bilinçli (security conscious)" bir bireye çevirdiğini okuyoruz. Bu dönüşümün en can alıcı noktası ise bu kişinin piyasada mümkün olan her tür güvenlik önlemini satın alıyor olmasına rağmen nereden ve nasıl geleceğini bilmediğini düşündüğü tehditlere karşı kendini hâlâ güvende hissetmiyor oluşu. Benzer bir şekilde öngörülemez küresel tehditler ile karşı karşıya kaldıklarını düşünen hükümetler de olabilecek her türlü önlemi almalarına rağmen nereden geleceği belli olmayan tehditlere karşı yurttaşların kendilerini güvende hissetmemelerini öğütler. Bu anlamda 11 Eylül'ün beşinci yıldönümü sebebiyle 11 Eylül 2006'da dönemin ABD Başkanı George W. Bush'un Atlanta'da yaptığı bir konuşma tehdit algısı bakımından İstanbul'daki güvenlik hizmeti alıcısı ailenin mantık yürütmesi ile açık benzerlikler taşır:

1 Ulusal güvenlik ideolojisi ve söylemi hakkında daha geniş bir tartışma için bkz. Katzenstein (1996), Neocleous (2006a, 2008),

> Geçen beş yıl içinde evde ve dışarıda teröre karşı eşi benzeri görülmemiş bir kampanya yürüttük. Pek çok Amerikalı bizim yapıp ettiklerimize bakıp şu soruyu soruyor: beş yıl sonra artık güvende miyiz? Cevap evet, Amerika artık daha güvenli... Ama beş yıl sonra Amerika hâlâ inançlı düşmanlarla karşı karşıya. Ve o düşmanlar tamamen kaybetmedikçe asla güvende olmayacağız... Teröristlere karşı aldığımız önlemler askerî önlemlerin çok ötesinde. Para kaynaklarını kurutmak için finansal araçlar kullanıyoruz. Günlük faaliyetlerinin önüne geçmek için diplomatik baskı uyguluyor, istihbarat operasyonları yapıyoruz. Teknolojimizi geliştirdik. Göçmenlik ve vize sistemlerindeki zayıflıklarımızı düzeltmek için ek güvenlik katmanları oluşturduk... Bu önlemlerle birlikte bu tip adamların ülkemize girmesini daha zor hale getirdik... Ama size söylemeliyim bütün bu saydığım önlemleri 11 Eylül'den önce almış olsaydık bile, bize yapılan bu saldırıyı önleyemeyebilirdik.

İki farklı mekânsal düzeyi işaret etse de ve bu mekânsal düzeylerin kendi nitelikleri gereği farklı türde güvenlik önlemleri söz konusu olsa da, her iki alıntıda da her şeye muktedir (*omnipotent*) ve her daim orada olan (*omnipresent*) bir tehdit unsuru imgesiyle karşı karşıya kalırız. Yani her tür önleme rağmen hem kentsel hem ulusal hem de küresel düzeyde "suçlular" her yerdedirler ve her an her şeyi yapabilirler. Her iki durumda da tehdidin kaynağına bir tür irrasyonellik atfedilir. Yani tehdide maruz kaldığını düşünen özne ne yaparsa yapsın, karşısındaki düşman öylesine o öznenin güvenliğini tehdit etmeyi planlamıştır ki, onu durdurmak mümkün değildir. Tam da bu durumla bağlantılı olarak tehdidin tam olarak ne olduğu ve tehdidi yöneltenin ne istediği belirsizdir. Örneğin yeni tipte terör ağları kör ve ayrımsızdır, hasmından ayırt edilebilir bir talepte bulunmaz, perde arkasında kalmayı ve bir "virüs" gibi alttan alta yayılmayı tercih eder (Zizek, 2002). Dolayısıyla "ulusal güvenliği" tehdit eden "teröristler" bireysel güvenliğimizi tehdit eden bir tür seri katil gibidirler. Eylemlerini herhangi bir politik amaç uğruna yapmazlar. Hedefleri sadece acı ve elem yaratmak ve farklı, özgür ve uygar olandan intikam almaktır.

Üstelik her iki düzeyde de tehditlerin ne olduğunun ve aşağı yukarı ne istediğinin belli olduğu döneme özgü bir strateji olan caydırıcılık ilkesi (*deterrence*), yani hırsıza karşı "ceza" tehdidi ya da ulusal güvenliği tehdit edenlere yönelik karşı saldırı tehdidi önemini kaybeder.[2] Önemli olan artık önleyici tedbirlerdir ki, bu da hem bireysel hem de ulusal güvenliğin kapsamını genişletir.[3] Üstelik önleyici tedbirlere doğru bu kayma kamusal güvenlik aktörleri dışında kalan idari memurlara, danışmanlara, göçmenlik ofisinde çalışanlara, özel güvenlikçilere belirli kişiler, davranışlar ya da eylemlerin normal ya da anormal olup olma-

2 2003 yılında yaptığı bir konuşmada George W. Bush iç güvenlik siyaseti ile küresel güvenlik siyaseti arasında paralellik kurar: "Evde ve dışarıda bu savaşa karşı kullandığımız yöntemler birbirinden farklı, ama her ikisinde de stratejimiz aynı: savunma değil saldırı. Yurttaşlarımıza saldırma fırsatı bulamadan düşmanı durdurmaya kararlıyız." Bu konuşma açıkça ABD ulusal güvenlik stratejisinin hem içerde hem dışarıda caydırıcılık yerine önleyici tedbirleri tercih ettiğini belirtir.

3 Önleyici tedbirler arasında önleyici saldırı (preemptive strike), saldırı tehdidinin yerini alır.

dığını saptama ve bu doğrultuda önlem alma konusunda hukuk ötesi bir müdahale alanı da sağlar (De Goede, 2008: 163).[4] Gerçekte tam olarak ne olduğunu bilemediğimiz bir tehdide karşı mümkün olan her tür önlemi almazsak güvende olamayız. Bununla paralel olarak ortaya çıkan süreç ise güvenliğe yönelik önlemlerin çokluğudur.[5] Örneğin bireysel düzeyde o kadar çok imkân var ki, kişi kendini güvende hissetmek için bu imkânların tamamına sahip olmak zorunda hisseder, bunlardan birini eksik bırakmak kendini kırılgan hale getirmek olarak algılanır. Ama tam da bu sahip olma ediminin kendisi ve her gece güvenliğe dair yapılan bu rutin –ki evde tıpkı bir tür tatbikat gibi her gece panjurlar kapatılır, alarm kurulur, çelik kapı kilitlenir– güvensiz olunduğuna dair sürekli bir farkındalık yaratıp, güvensizlik halini körükler.

Aynı şekilde ulusal düzeyde de bu geçerlidir. Devletlerin güvende olabilmek için mümkün olan her tür önleyici tedbiri alması gerekir. Vize başvurularında alınan parmak izleri, yeni gözetleme teknolojileri, yeni güvenlik teşkilatları bu önlemlerden sadece bazılarıdır ve alınan bu önlemler hem devletin karakterini, hem devlet-vatandaş ilişkilerini ve hem de vatandaşların gündelik hayatını değiştirir.[6] Güvenlik ilkesi ve kaygısı, kamusal ve bireysel hayatın her alanını tümüyle yeniden örgütlemeye başlar ve her tür kamusal norm bu ilkenin şemsiyesi altında düşünülür. Örneğin işkence ve kötü muameleye maruz kalmama ya da özel hayatın gizliliği gibi temel insan hakları bu ilkelerin güvencede görüldüğü liberal demokrasilerde dahi yeniden tartışmaya açılabilir. Ama tıpkı bireysel düzeyde olduğu gibi ulusal/ küresel düzeyde de alınan tüm bu önlemler yurttaşların daha güvende değil, kendilerini daha güvensiz hissetmesine yol açacak ve güvensizlik kültürünü pompalayacaktır. Çünkü güvenlik alanı, varlığı tehdit eden ve normal politikanın dışında gerçekleşiyor gibi gözüken terör gibi olağanüstü tehditlere ait değildir yalnızca; aynı zamanda sıradan, gündelik rutinlerle ilgilidir. Bu anlamda gündelik rutinlere dair sahip olduğumuz mantıksal dizge ve güvenlik bilinci ile terör gibi daha rutin dışı olaylara dair sahip olduğumuz bilinç arasında bir süreklilik vardır. Tam da bu süreklilik üzerinden yeni güvenlik kültürü kendine ait bir "politik mekân" yaratarak evimizin, kentimizin ya da

4 Didier Bigo (2004) bu durumun yeni bir toplumsal katman oluşturduğunu ifade eder ve ortaya çıkan bu yeni katmana "rahatsızlık yöneticileri" (managers of unease) adını verir.

5 Yeni tehdit olarak tanımlanan terör karşısında liberal demokrasilerin aldığı önlemlerin vatandaşlık pratiklerini ve devletin toplumla ilişkisini nasıl dönüştürdüğüne dair oldukça geniş bir literatür vardır. Ben bunları bu yazıda tartışmamayı tercih ettim, bu önlemlerin nedenleri ve sonuçlarına dair daha geniş bir tartışma için bkz.: Bigo (2004), Huysmans (2004), Walters (2002a, 2002b).

6 Bu duruma gelişmiş kapitalist ülkelerde şiddet içeren jeopolitik çatışmanın ve topyekün savaşların azalması sürecinin yarattığı dönüşümü de eklemek gerekir. Bu dönüşüm pek çok devletin, güvenlik çıkarlarını, giderek daha fazla oranda savaş yapmaktan suçla savaş doğrultusunda tanımlamalarına yol açtı. Bu dönüşümün ise iki temel sonucu vardı: öncelikle ulusal güvenlik konularının genişlemesi, ikincisi ise ordunun "savaş dışındaki operasyonlar" olarak tanımlanan "suçla savaş" için kullanılmaya başlanması ve böylelikle iç ve dış güvenlik ayrımının geleneksel değerini kaybetmesi (Andreas ve Price, 2001: 31).

yaşadığımız ülkenin mekânsal sınırlarını benzer bir dönüşüme tâbi kılar.[7] Hemen her düzeyde tehditlere yönelik bilinemezcilik, caydırıcı değil önleyici tedbirlere yapılan vurgu ve aşırı pompalanmış bir güvenlik bilinci hâkim ideoloji haline gelir. Bir sonraki bölüm buradan yola çıkarak güvenlik bilinci ve kültüründe yaşanan dönüşüme eşlik eden somut bir güvensizlik durumu olup olmadığı sorusuna cevap aramaya çalışıyor.

Güvensizlik miti ve güvensizlik istatistikleri

Bizi sürekli önlem almaya iten son derece güvensiz ve "insanın insanın kurdu" olduğu anarşik bir dünya imgesi artık kolektif hafızalarımıza iyiden iyiye yerleşirken, istatistikler hiç de bu kadar ürkütücü bir tablo sunmamaktadır. Örneğin 20. yüzyılın ikinci yarısına gelene dek en temel tehditlerden biri olarak görülen uluslararası savaş kategorisi bugün bütün savaşların yalnızca yüzde beşini oluşturmakla kalmaz, aynı zamanda son elli yılda yapılan savaşlar haleflerine oranla daha az ölümcül hale gelmiştir.[8] Nitekim uluslararası nitelikteki çatışmalarda her yıl ölen ortalama insan sayısı 1950 yılında 38.000 iken, 2006 yılında bu sayı 500'e kadar geriler; yani uluslararası çatışmalarda ölen insan sayısında neredeyse yüzde 99 oranında bir düşüş yaşanmıştır (HSB, 2008: 33).

Bu tespite yapılacak en temel itiraz 20. yüzyılın son yarısında temel güvenlik tehditlerinin uluslararası değil, iç çatışmalardan kaynaklandığı olacaktır. Nitekim özellikle soğuk savaşın sona erdiği 90'lı yıllarda iç savaşlar hâkim çatışma biçimi haline gelir. Ama yine İnsani Güvenlik Raporunun verilerine göre elli yıllık hızlı bir yükselişten sonra soğuk savaşın sona erdiği 90'lı yılların sonlarından itibaren iç çatışma sayısı yavaşça ama kararlı bir şekilde yüzde 40 oranında düşmüştür ve yıllık ölü sayısı 1000'i geçen en ölümcül çatışmalar ise yüzde 80 oranında azalmıştır. Üstelik dünyadaki iç çatışmaların büyük bir kısmının gerçekleştiği Afrika kıtasında dahi son on yılda iç savaş sayısında ve savaşa bağlı ölümlerde bir azalma eğilimi gözlenir, nitekim 2002 yılından 2003 yılına girerken Afrika'daki toplam çatışma sayısı 45'den 35'e düşer (HSR, 2005).

Uluslararası savaşlar ve iç çatışmalardaki bu azalma eğilimine terör saldırılarında artış eğiliminin eşlik ettiği ve tam da bu artış nedeniyle yeni bir güvensizlik durumunun ortaya çıkmış olduğu bir başka itiraz olarak öne sürülebilir. Ni-

7 Örneğin Coaffe (2007) Londra'da 11 Eylül sonrası nasıl ev, kent ve ulus güvenliği arasındaki sınırın kaybolduğundan bahseder. Terörizmin ciddi bir tehdit olarak görüldüğü on yıl içinde Londra'ya 1500'ün üzerinde gözetleme kamerası yerleştirilmiştir. Bugün herhangi bir Londralı günde 300'den fazla kez bu kameralar tarafından tespit edilir. Kameralar yalnızca teröre karşı değildir, aynı zamanda trafiği ihlal eden sürücüleri saptamaya, hırsızları yakalamaya da yararlar. Bu durum giderek artan bir otomatik kontrole ve kentsel alanın askerîleştirilmesine yol açar.

8 Hatta liberal demokrasilerin birbirleriyle savaşmadıklarını iddia eden demokratik barış teorisi, uluslararası ilişkiler alanının istatistikî olarak en çok desteklenen teorilerinden biridir. Daha fazla bilgi için bkz. Ray (1998).

tekim yeni güvenlik ideolojisinin temel argümanı tam da 11 Eylül sonrası terôre bağlı güvenlik tehditlerinin artıyor olduğu yönündedir. ABD Ulusal Terörle Mücadele Merkezi (National Counter Terrorism Center) rakamlarına göre terörist saldırılara bağlı olarak dünya çapındaki ölü sayısı 2005 yılının başından 2006 yılının sonuna kadar yüzde 41 oranında artmıştır. Terörün Engellenmesi için Memorial Enstitüsü (Memorial Institute for the Prevention of Terrorism, MIPT) rakamlarına göre 1998 ve 2006 arasında terör bağlantılı ölüm sayısı dört katına çıkmıştır. Terörizm Ulusal Konsorsiyumu (START) ise 2004 yılı için yüzde 75'lik bir artış saptar. Bu rakamlar ve bu rakamlara bağlı olarak inşa edilen yeni güvenlik stratejileri ve kurumları, güvensizlik iddiasını yeni bir zeminde temellendirir ve güvensizlik iddiasına istatistikî bir arka plan oluşturur.

İnsani Güvenlik Raporunun (HSB, 2008) iddiasına göre ise her üç kurum da küresel terörizme bağlı ölümlerde bir artış saptar, çünkü her üçü de Irak'ta Amerikan işgaline karşı var olan direnişe bağlı ölümlerin tamamını küresel terör saldırıları olarak kodlar. Geleneksel olarak savaş zamanında bireylerin bilinçli olarak öldürülmesi terör değil, savaş suçu ya da insanlığa karşı işlenen suçlar olarak sınıflandırılmaktadır. Oysa her üç kurum da bilinçli olarak bu sınıflandırmayı yapmaz ve onun yerine Irak'taki sivil ölümlerini küresel terör saldırılarına bağlı ölü sayısına ekler. Bu durum küresel terörün yükselişte olduğunu ve bu yükselişe paralel yeni bir güvenlik anlayışı ve örgütlenmesi yaratılması gerektiğini söyleyen ABD siyasetinin rakamsal (ve dolayısıyla rakamları tartışılmaz gören geniş kitleler nezdinde objektif) olarak haklı çıkarılması anlamına gelir. Irak'taki işgale bağlı çatışma ve ölümleri küresel terörizmin hesaplamalarından çıkararak terôre bağlı ölümleri yeniden hesaplayan İnsani Güvenlik Raporu ise 2001'de İkiz Kulelere yapılan saldırı yüzünden ortaya çıkan yükseliş haricinde 2001 ve 2006 yılları arasında küresel terörizme bağlı ölümlerde herhangi bir yükseliş eğilimi olmadığını saptamakla kalmaz, aynı dönemde terörizm bağlantılı ölümlerde yüzde 40 oranında bir düşme eğilimi olduğunu gösterir (HSB, 2008: 2). Benzer bir şekilde John Mueller'in resmî istatistiklere dayanarak yaptığı bir hesaplamaya göre terörizm yüzünden bir kişinin hayatını kaybetmesi olasılığı mikroskobiktir. Örneğin 1960'ların sonundan itibaren bugüne kadar küresel terör saldırılarında ölenlerin sayısı –11 Eylül saldırısında ölenleri de dâhil edersek– hemen hemen aynı dönemde Amerika'da şimşek çarpmasından ya da fıstığa olan alerjik reaksiyon yüzünden ölen Amerikalı sayısı kadardır (Mueller, 2004: 195).

John Mueller istatistikî olarak baktığımızda tıpkı küresel ölçekte olduğu gibi kentsel ölçekte de bugün geçmişte olduğumuzdan daha güvensiz olmadığımızı iddia eder. Mueller'e göre dünya yüzünde yaşamış olan en kanlı topluluklarda dahi yıl bazında kişi başına düşen cinayet sayısı binde birdir. Ama modern dünyadaki diğer topluluklar geleneksel olarak bundan çok daha düşük oranlara sahiptir. Örneğin 20. yüzyıl boyunca ABD'de ortalama olarak cinayete kur-

ban gitme oranı on binde birdir, bu oran Japonya ve Kanada'da yüz binde birdir. Hatta toplam olarak suç çok da yaygın bir fenomen değildir (Mueller, 2004: 194). Benzer bir biçimde Türkiye toplamında 1995 yılında kasten adam öldürme sayısı 1725'tir. Bu sayı 2000 yılında 2176, 2005 yılında 2094 ve 2007 yılında daha da düşerek 1542 olarak kayıtlara geçmiştir.[9] Benzer bir düşüş eğilimini hemen bütün büyük metropollerde gözlemleyen Mueller özellikle kentsel suç oranlarının düşüşe geçtiği 90'lı yılların ortalarında suç korkusunun bu düşüşle paralel ama paradoksal bir şekilde toplumsal olarak arttığını söyler (Mueller, 2004: 195).[10]

Kuşkusuz bu yazının iddiası daha güvenli bir dünyada yaşıyor olduğumuz değildir, ama en genel anlamda ifade etmek gerekirse kentsel, ulusal ya da küresel düzeyde, bugün yaşadığımız dünyanın geçmişe oranla daha güvensiz olduğuna dair herhangi somut ve anlamlı bir veri ile karşı karşıya da değiliz. Ama buna rağmen dünya tarihinde en fazla güvenlik kaygısının olduğu ve en çok güvenlik önleminin alındığı bir dönemden geçiyoruz. Peki, hangi süreç ya da mekanizmalar toplumu, yönetici sınıfları ve sıradan insanları aynı potada eritip bu kadar çok güvenlik hakkında düşünmeye ve bu kadar çok önlem almaya itiyor? Bu yazının iddiası, başta da belirtildiği gibi, bu dönüşümün temel nedeninin tehditlerin niteliği ya da niceliğindeki bir artıştan ziyade tehdide verilecek cevabın, "yani güvenlik hizmetlerinin" örgütlenme biçimiyle ilgili olduğu yönünde.

Güven(siz)lik endüstrisinin kavramsal çerçevesi

Ulrich Beck tarafından geliştirilen risk toplumu kavramı endüstriyel toplumdan risk toplumuna geçişte üç temel dönüşümün gerçekleştiğine işaret eder (Beck, 1992; 1999). Bu dönüşümlerden ilki, yeni güvenlik risklerinin zamansal ve mekânsal olarak hareketliliğidir. Risk toplumlarında tehditler coğrafi ve zamansal olarak kapatılamaz. Küresel terör ağlarından duyulan endişe ve ulusal güvenliğin sınırları olamayan bir güvenlik anlayışına evrilmesi bu durumun en tipik örneklerinden biridir (Beck, 2002). İkincisi, risk toplumlarında tehditlerin yaratacağı potansiyel zarar geri dönülemez boyutlara ulaşır. Teknolojik ve endüstriyel ilerleme öyle bir noktaya gelmiştir ki, riskler artık büyümenin başa çıkılabilecek yan etkileri olarak görülemez. Örneğin ekolojik tehditler dünya-

9 Bkz. www.egm.gov.tr

10 Buna rağmen örneğin trafik kazalarında ölme şansımız cinayet ya da hırsızlık yüzünden ölme şansımızdan çok daha fazladır. Dünya Sağlık Örgütü'nün 2004 yılında yayınladığı rakamlara göre her yıl trafik kazalarında dünyada 1,2 milyon insan ölüyor. Benzer bir biçimde dünyada her gün açlık yüzünden 25 bin kişi ölüyor (FAO, 2008). Bu rakamlar göstermektedir ki insanlar bugün devletler, örgütler, bireylerden kaynaklanan şiddet eylemleri nedeniyle daha güvensiz değiller. Savaş, çatışma ve suça bağlı fiillerden kaynaklanan ölümlerden daha çok insan güvenliğini tehdit eden yoksulluk ile bağlantılı süreçler, açlık, yetersiz sağlık hizmetleri, barınma imkânlarının yokluğu, temiz ve sağlıklı su imkânının olmaması güvenliğimizi asıl tehdit eden dinamikler.

nın sonunu hazırlamaktadır (Beck, 1995). Tam da bu iki özellik bizi risk toplumunda tehditlerin üçüncü özelliğine götürür. Risk toplumlarında var olan tehditler hem mekân ve hem de zamansal olarak hareketlidir ve sonuçları o kadar kapsamlıdır ki, kişileri bu tehditlere karşı koruyabilecek hiçbir ulusal ya da kurumsal düzenleme ya da sigorta mümkün olamaz. Beck aynı zamanda tehdidin küreselleşmesinin risk dağılımını da demokratikleştirdiğini ve dünyada yaşayan herkesin, hangi ülke ya da sınıftan olursa olsun, varılan risklerden benzer bir biçimde etkilendiğini ifade eder. Endüstriyel sınıflı toplumlarda risk belirli gruplar tarafından orantısız bir biçimde sırtlanırken, risk toplumlarında risk herkese aynı oranda dağılır. Beck'in sözünü ettiği bu tarz bir toplumsal dönüşüm tüm toplumsal grup ve katmanları eşit oranda güvenlik endişesi sahibi yapar. Bu temel dönüşümler toplumu bir risk toplumu haline getirse de endüstriyel toplum ve risk toplumu arasındaki asıl çizgiyi çizen, riskin katastrofik etkilerine dair varolan sosyal bilinçtir. Kişiler artık varolan risklerin farkındadır ve toplumlar da artık kendilerini risk toplumları olarak görür (Beck, 1992: 21). Beck buradan yola çıkarak 11 Eylül'ün, tahmin ve kontrol edilemez tehditlerin varolduğu ve bu tehditlere karşı herhangi bir güvencenin mümkün olmadığı risk toplumu fikrini, terör tehdidi üzerinden bir kez daha küreselleştirdiğini iddia eder (Beck, 2002: 43).

Beck'in çizdiği çerçeve pek çok yönden eleştirilebilir. Öncelikle risk toplumu kavramı varılan tehditler arasında hiyerarşik bir sınıflandırma yapmaz. Bu çerçeveye göre risk toplumlarının karşı karşıya olduğu örneğin ekolojik felaketler ile terörist tehditler, bu tehditlerin yarattığı tahribat, etkileyeceği gruplar ve yaratacağı sonuçlar açısından bir ayrım yapılmadan aynı kefeye konur. İkinci olarak farklı şiddet, çatışma ve kitlesel kıyımlara yol açan AIDS gibi epidemilerin yoğunlaştıkları bölgeler olduğunu ve bu bölgesel yoğunlaşmanın tıpkı endüstriyel toplumlarda olduğu gibi belirli sınıfsal ya da stratejik parametreler üzerinden hareket edebildiğini görmezden gelir. Belirli bölgelerde yaşayan ve belirli sınıflara ait insanlar diğerlerine göre daha fazla tehdit altındadır (Mythen ve Walklate, 2008: 226). Üçüncü olarak Beck'in çizdiği parametreler açısından bakıldığında bile endüstriyel toplumlar ve risk toplumları arasında riskin sırtlanması açısından ciddi bir fark yoktur. Örneğin hemen bütün soğuk savaş yıllarını karakterize eden nükleer savaş olasılığı toplumsal gruplar arasında bir ayrım yapmaz. Ya da 20. yüzyılı karakterize eden topyekün seferberlik üzerine inşa edilen topyekün savaşın yarattığı riskler terörist tehdidin potansiyel olarak sahip olduğu risklerden daha az değildir ve üstelik gerçekleşmiştir. Bir diğer eleştiri ise Beck'in çizdiği çerçevenin riski bireyselleştirmesidir. Yani tehdidin her an her yerden gelebileceği ve tehdidin etkilerini bertaraf edebilecek bir kamusal otoritenin mümkün görünmüyor olması, tam da güvenlik endüstrisinin yatırım yaptığı güvensizlik kültürünün önemli bileşenlerinden biridir. Bu durum küresel olarak iş gören özel askerî şirketlerden bireysel silahlanmaya kadar her tür

devlet dışı güvenlik önlemini meşrulaştırır. Sonuncu olarak Beck tehditleri dışarıda olan objektif gerçekler olarak değerlendirir ve bu tehditlerin her gün nasıl yeniden yöneticiler, medya ve güvenlik sektörü tarafından inşa edildiğini ve bu inşa sürecinin toplumsal kontrolü sağlamanın önemli ayaklarından biri olduğunu görmez.[11]

Tehditlerin politik orkestrasyonunun toplumsal kontrol ile ilişkisine dikkat çeken Furedi korkmamız gereken yegâne şeyin korku toplumu olduğunu iddia eder (akt. Mythen ve Walklate, 2008: 227). Furedi'ye göre güvenlik konusundaki çağdaş saplantı, modern Batı toplumlarının görece güvenli yerler olduğu gerçeğinin üstünü örtmeye yöneliktir. Kendi güvenliğimize yönelik bu tarz bir saplantı durumu ise bizi açlık ve yoksulluk gibi gerçek küresel sorunlardan uzak tutmaya yol açar. Güvenlik söylemleri yöneticiler, basın ve polis tarafından oluşturulur. Bu kurumların temel derdi ise toplumsal korkuyu canlı tutarak yönetebilmektir (*age.*).

Benzer bir biçimde David Garland da (2001) çağdaş toplumlarda egemen olanın kontrol kültürü olduğunu yazar, bu kültür tehditlerin yapısının değişmesi ya da niceliğinin artmasından daha ziyade son yirmi yılda Batılı toplumlarda ortaya çıkan neo-liberal ve neo-muhafazakâr politikaların ortak etkisinin bir sonucudur. Garland'ın geç modernliğin suç tesisi adını verdiği durumda yüksek suç oranları normal bir sosyal durum olarak kabul edilir. Suç ve suçlular politikleştirilir ve duygusal terimlerle ifade edilir. Kamusal politikaları mağdurlar ve kamusal güvenlik domine eder, suçlular ve onların maruz kaldığı muamele, suçun nedenleri kamusal söylemde yer bulamaz. Adalet sistemi etkisiz ya da yetersiz olarak görülür. Medya ve popüler kültürde suç bilinci kurumsallaşır. Bunlara eşlik eden ise korumanın bireyselleşmesi ve özel sektörde ciddi bir güvenlik endüstrisinin ortaya çıkmasıdır (Garland, 2001: 163). Garland'a göre bir kez kuruldu mu bu güvenlik bilinci çok zor değişir ve değişimi güvenlikteki objektif iniş çıkışlara bağlı da değildir. Örneğin suç oranları önceki on yıla göre son derece azalsa bile tehdit algısı değişmez (*age.*).

Hem Furedi'nin hem de Garland'ın işaret ettiği güvenlik tehditlerinin objektif bir varlığı olmaktan ziyade bir kültürün ya da söylemin parçası olarak görülmesi durumu özellikle son on yılda giderek büyüyen güvenlik endüstrisi ile birlikte son derece önem kazandı. Bu noktada güvenlik endüstrisi ve artan güvenlik endişesi arasındaki doğrudan bağa dikkatimizi çeken Mark Neocleous, güvenlik alanını neo-liberal proje ile bağlantılı olarak değerlendirir ve onu sermaye birikiminin sağlandığı en yeni alanlardan biri olarak görür (2007).[12] Neo-li-

11 Beck tehditlerin objektif olarak orada bulunduğunu ama aynı zamanda da inşa edildiklerini düşündüğünü ifade etmiş olsa da, yazılarında ağırlığın daha ziyade tehditlerin objektif karakterinden yana olduğu iddia edilebilir (akt. Aradau ve Van Munster, 2007: 96).

12 Bu süreci analiz eden pek çok çalışma devletin kendi meşru şiddet tekelini nasıl özel aktörlerle paylaşmaya başladığına ve bunun devlet iktidarını dönüştürücü etkisine dikkat çektiler. Bu çalışmalar için bkz. Arnold (1999); Avant (2005); Balta (2004); Brayton (2002); Bobbitt (2000,

beral projenin amacı önceleri "kârlılık mantığından" azade olduğu düşünülen yeni alanları sermaye birikim sürecine entegre ederek kapitalizmin krizini aşmaktır (Harvey, 2003). Ulaşımdan sosyal refah hizmetlerine kadar devletin sağladığı hizmet 80'li yıllardan başlayarak özelleştirilse de, güvenlik hizmetlerinin özelleştirilmesi neo-liberal projenin en son ve en kurucu ayaklarından biri haline gelecektir.[13]

Neocleous (2007) güvenlik alanında yaşanan dönüşümün devlet iktidarının şekil değiştirmesinden ya da güvenlik sektörünün kamudan özele aktarılmasından çok daha geniş anlaşılması gerektiğini iddia eder ve özelleştirme kavramı yerine daha geniş bir sürece işaret eden güvenliğin fetişleştirilmesi kavramını kullanmamızı önerir.[14] Güvenliği bir fetiş olarak anlamak güvenliğin devlet ve sermayenin yararına ideolojik olarak oluşturulan ve geliştirilen bir süreç olması durumuna vurgu yapar (*age.*: 349). Bu yaklaşıma göre güvenlik şirketleri güvenlik endüstrisi ile çok basit bir nedenle ilgilenirler: kâr etmek. Güvenlik alanının belirsizliği gereği ürün çeşitliliği neredeyse sınırsızdır ve hemen her şey bir güvenlik metasına dönüştürülebilir ve dolayısıyla alınıp satılabilir. Çünkü güvenlik ihtiyacı en temel insan ihtiyaçlarından biridir ama yemek yeme ya da barınma kadar da sınırları belirgin değildir. Geleneksel olarak "korunmayan" yani güvenliğin alanı haline gelmemiş alanlar da bu süreç sonucunda güvenlik teknolojilerinin kapsamına dâhil olur. Siteleri koruyan güvenlik görevlileri, alışveriş merkezlerine, havaalanlarına ve cezaevlerine girerken altından geçtiğimiz elektronik kapılar, üniversite girişlerine yerleştirilen turnikeler, kentimizi kuşatmaya hazırlanan güvenlik kameraları, hayat ve ölüm sigortaları, bilgisayardaki virüs programları, pencerelerimizdeki alarmlar daha güvende olmamız için olmazsa olmaz ürünler haline gelir (Abrahamsen ve Michael, 2006; 2007).

Endüstri, güvensizliği yaratıp ancak tüketim yoluyla güven içinde olabileceğimizi aşılarken aynı zamanda örtük olarak şu mesajı da verir: "ne yaparsanız yapın hiçbir zaman yeterince güvende olamazsınız" (Neocleous, 2007: 351).

2008), Chesterman ve Lehnardt (2007); Cillierk ve Mason (1999); James (2002); Leander (2005, 2006); Singer (2002); Silverstein (2000); South (1998); Verkuil (2007).

13 Janice E. Thomson (1996) ve Charles Tilly (1992, 2003) küresel şiddetin, şiddet tekelini elinde tutan egemen devletler üzerinden örgütlenmesinin doğal ya da zamansız bir fenomen olmadığını ve gelişen bir sürecin sonunda oluştuğunu gösterirler. 20. yüzyıl öncesinde şiddetin devlet dışı aktörler tarafından tedariki oldukça yaygındır ve devletin şiddet ya da güvenlik üzerindeki tekelinden bahsetmek mümkün değildir. Bugün ortaya çıkan durum ise bu anlamda bir geriye dönüş değil, şiddetin kapitalizme entegrasyonu ve metalaştırılması süreci olduğu oranda yepyeni bir gelişmedir. Dolayısıyla güvenliğin sadece kamusal otorite tarafından sağlanmadığı kapitalizm öncesi dönemlerle benzerlik taşımamaktadır.

14 Bu durum özellikle sosyalizmden kapitalizme geçiş sürecini yaşayan post-sosyalist ülkelerde belirgindir. Özellikle devlet otoritesinin tesis edilmediği ve hızlı bir özelleştirme döneminden geçen Yeltsin Rusyası'nda şiddet bütünüyle özel aktörler tarafından sağlanır. Şiddetin temel aktörleri mafyadan özel güvenlik şirketlerine kadar uzanır. Özel mülkiyeti koruyan yasaların ve mahkemelerin olmadığı durumda bu aktörler kapitalizmin kuruluşunda kritik önemdedir. Zamanla şiddet arzı üzerinden kazandıkları sermayeyi diğer alanlara yatıran bu mafyatik örgütler kapitalizmin de kurucu aktörleri olacaktır. Daha geniş bir tartışma için bkz. Volkov (2002).

Diğer bir deyişle kâr edebilmek için, güvenlik endüstrisi güvenliği satmalıdır ve güvenliği satabilmek için endüstri öncelikli olarak güvensizlik yaratmalıdır. Böylelikle güvenlik toplumun kurucu ilkesi haline gelir ve çağdaş sosyal ve politik imgelem giderek daha güvensiz bir dünyada yaşadığımız fikri ile domine edilmeye başlar. Nereye bakarsak bakalım güvenliği görürüz, çünkü güvenlik bilinci yeni egemen ideolojidir (Neocleous, 2008: 3).

Benzer bir şekilde Anna Leander da güvenlik endüstrisinin yatırımcılarının nasıl güvenlik konusunda kararları ve anlayışı şekillendiren uzmanlar haline geldiğini vurgular. Piyasadaki rekabet, güvenlik endüstrisini güvenlik alanında lobi yapmaya, güvenlik danışmanlığı hizmetleri vermeye ve kamusal güvenlik düşüncesini şekillendirme konusunda aktif rol almaya yönlendirir (Leander, 2005). Diğer bir deyişle piyasa mantığı güvenlik endüstrisinin hemen her konuyu "güvenlikleştirmesinin" önünü açar. Güvenlik endüstrisi, tüketicileri korunmaları gereken pek çok şey hakkında bilgilendirerek, bu tehlikelere onların dikkatlerini çekerek sunduğu hizmetlere bir talep yaratır. Risk önce bireyselleştirilir ve kamunun alanı olmaktan çıkarılır, daha sonra bireyler bu riskten korunabilmek için sorumluluğu özel sektöre devrederler (De Goede, 2008: 164).[15] Diğer bir deyişle endüstri bir hizmet sunup o hizmetin tüketicisini ürettiği güvensizlik kültürü üzerinden yaratır (Leander, 2005: 613).

Neocleous tam bu noktada sermaye ve devletin çıkarının kesiştiğini iddia eder, çünkü endüstri aktif olarak güvensizliğin yaratılmasına katkıda bulunarak ulusal güvenlik devletinin en temel mottosunu harekete geçirir ve ona sivil toplumda yeni bir meşruiyet alanı sağlar. Diğer bir ifade ile vatandaşların korkması gerekmektedir, çünkü güven içinde değildirler ve güvenliğin sağlanabilmesi için bir üst otoriteye ihtiyaçları vardır. Böylelikle yükselen güvenlik paranoyasından hem sermaye hem de devlet faydalanır. Güvenlik alanının metalaşması bir yandan yeni bir meta alanı açmak suretiyle sermaye birikiminin devamını sağlar, diğer yandan da korkuyu artırarak sivil toplumun devlet eliyle politik kontrolünü mümkün kılar. Tam da bu süreç devleti küçültmek yerine onun beslendiği kaynakları güçlendirir (Neocleous, 2007: 351). Güvensizliğin bir sonu yoktur, ama yeterince paranız varsa her güvensizliğe bir çözüm bulabilirsiniz. Güvenlik mantığı böylelikle farklı mekânsal düzeylerde bir süreklilik arz etmeye başlar. Amoore'un algoritmik güvenlik adını da verdiği bu süreçte kentin izleme ağlarından sınırların biyometrik yöntemlerle korunmasına kadar olan pek çok önlem piyasanın kullandığı kişiler, nesneler ve vakalar arasında ilişki kurma kanununa dayanan temel pazarlama stratejilerinden yola çıkmaya başlar. Örneğin yeni üretilen bir ürünün muhtemel hedef kitlesinin belirlen-

15 Benim burada çok üzerinde durmadığım, ama aynı derecede önemli olan bir husus da korunmanın bireyselleşmesidir. Güvensizlik kültürü giderek çoğalırken, güvenlik temel olarak "sorumlu vatandaşlara" devredilir. Bu bireyselleşmenin sonucu bireysel silahlanmanın artmasından toplumsal linçlere kadar geniş bir yelpazede değerlendirilebilir. Bu tarz bir tartışma için bkz. Gambetti (2007).

mesi için yapılan pazar araştırmaları bu yeni dönemde muhtemel suçlu ve teröristlerin profilini çıkarmak için birebir güvenlik alanına uygulanır. Bu anlamda ortaya çıkan yeni güvenlik alanları askerî/sivil/ticari alanlar arasındaki ayrımı muğlâklaştıran ve hatta bunu yok eden süreçlerin üzerine inşa edilir (Amoore, 2009: 50).[16]

Neocleous'un kullandığı çerçeveyi risk analizine uygularsak risklerin (ya da tehditlerin) Beck'in tanımladığı ekolojik, ekonomik, ya da terör risklerinden daha kapsayıcı olduğunu ve hırsızlık riski gibi günlük, sıradan, sigortalanabilir bir risk ya da tehdit ile terör riski gibi olağanüstü ya da katastrofik riskler arasında bir süreklilik olduğunu görürüz. Tam da bu süreklilik, güvenliğin özel ve kamusal mekânlarını birleştirerek güvenlik fikrinin bütün bu alanları benzer zihniyetlerle domine etmesini sağlar. Bu dominasyonun nasıl oluştuğunu ve devlet, piyasa ve vatandaşlık arasındaki ilişkinin nasıl değişmekte olduğunu üç temel güvenlik hizmetinin metalaşması sürecine kısaca bakarak yazının geri kalan bölümünde değerlendirmek istiyorum.

Güvenliğin sektörleri

Hadi bir özel ordu alalım

Güvenliğin piyasalaşması anlamında en önemli gelişmelerden biri devletlerin askerî hizmetleri kısmen ya da tamamen özel ordulara devretmesidir. 90'lı yıllardan başlayarak Afrika'daki iç savaşlardan, Bosna krizine, Suudi Arabistan'dan Afganistan ve Irak'a kadar yakın dönem çatışmaların en temel aktörlerinden biri özel ordular haline geldi. Özel askerî şirketler 90'ların ilk yıllarında üç temel dinamik sonucu ortaya çıktı. Soğuk savaşın sona ermesi ve bunun yarattığı boşluk, savaşın yapısındaki dönüşüm ve neo-liberal politikaların güvenlik alanına sızması (Singer, 2004). Üstelik devlet orduları özelleştirerek, "kan ve para" sağladıkları için kendisini bağlayan yurttaş baskısından kurtuluyor ve "maliyetli" olmaya başlayan bu sektörü metalaştırarak ve özel sektöre devrederek yeni bir ekonomik kârlılık alanı yaratıyordu (Balta, 2004).

Bu dönemde ortaya çıkan özel orduların temel ayırıcı özelliği, bunların her birinin faaliyetlerini açıkça ilan eden, ihalelere giren, kontratlar yapan yani kâğıt üzerinde tıpkı başka bir alanda faaliyet gösteren herhangi bir şirket gibi olmalarıydı. Bu şirketleri geleneksel güvenlik şirketlerinden ayıran en önemli özellik ise sundukları hizmetlerin birebir savaş alanında çarpışmaktan askerî eğitime kadar savunmanın hemen her alanına yayılıyor olmasıydı. Yani bu şirketler tipik bir kapitalist şirket gibi işliyorlardı. Daha çok kâr etmek için ürün-

16 ABD Adalet Bakanlığı 2002 yılında şöyle bir açıklama yapıyordu: "teröristler ve onların hücrelerini ararken, önceden iş piyasası tarafından kullanılan öngörü metotlarını kullanıyoruz." (akt. Amoore, 2009: 49).

lerini çeşitlendiriyorlar, talebe göre piyasaya ürün sürüyorlar, kim daha çok para verirse ona hizmet edip, hangi çatışma daha kârlıysa oraya gidiyorlardı. Dolayısıyla özel orduların savaş ve çatışmadan finansal çıkarları olduğunu iddia etmek yanlış olmaz.

Özel orduları üç temel şirket grubuna ayırabiliriz. Bunlardan ilki, özel ordu şirketleri olarak bilinen ve doğrudan müşterilere taktiksel askerî danışmanlık sağlayan şirketler. Bu şirketler cephede doğrudan savaş hizmeti de veriyor. Örneğin Güney Afrika'da eski ırkçı rejimin işsiz kalmış askerlerini istihdam eden Executive Outcomes adlı şirket Angola, Kongo ve Sierro Leone'da çatışmalara katıldı. Bir diğer grup ise ordularını modernleştirmek isteyen müşterilere danışmanlık ve eğitim hizmeti veren şirketler. Üçüncü gruptaki şirketler ise silahlı kuvvetlere istihbarat, lojistik destek ve idame sağlıyor. Özel askerî hizmetler dünyada bugün en az 50 kadar ülkede kullanılıyor ama bu şirketlerin hizmetlerinden yararlananlar yalnızca devletler değil. Aynı zamanda uluslararası örgütler, insani yardım kuruluşları da çatışma bölgelerinde güvenliklerini sağlamak için özel şirketlere başvuruyorlar (Singer, 2004: 2-3).

Soğuk savaş sonrası ABD'nin bütün askerî operasyonları (Körfez savaşı, Somali, Haiti, Zaire, Bosna, ya da Kosova) bir şekilde özel askerî şirketlerin katılımı ile gerçekleşmiş idiyse de bu orduların yaygın kullanımı Irak işgali ile birlikte gerçekleşti (Singer, 2001-2: 188). Özel ordular bugün Irak savaşının da hemen her cephesinde son derece önemli görevler üstleniyorlar. Bir tahmine göre ilk Körfez savaşında her iki yüz Amerikan askerinin bir tanesi özel şirketlerin kiralık askerlerinden oluşuyordu. Bugün Irak savaşında her bir Amerikan askerine bir özel ordu askeri düşüyor. Singer sadece Halliburton'ın Irak savaşı üzerinden kazandığı paranın neredeyse ABD'nin Körfez savaşında harcadığı paranın 2,5 katı olduğunu gösteriyor (2004: 5). Irak'ta çalışan güvenlik personeli lojistik destek, operasyon desteği ve askerî teknik eğitim de dâhil olmak üzere pek çok görevde istihdam ediliyor. Irak'taki en büyük Amerikan güvenlik şirketlerinden olan DynCorp, Irak polis, yargı ve hapishane sisteminin kurulmasına yardım ediyor. Aynı zamanda örneğin Ebu Garip hapishanesindeki çevirmenler ve sorgucuların bir bölümü de bu şirkete bağlı olarak çalışıyor (Neocleous, 2008: 148).

Özel askerî şirketlerin kullanımı özellikle emperyal iddiaya sahip ama tarihsel olarak ordunun siyasi denetime tâbi tutulduğu ABD gibi ülkelerde ya da devlet gücünün ve ordusunun ona muhalefet edenlere karşı yetersiz kaldığı coğrafyalarda belirgin. Özel ordular yoluyla bir yandan devletler şiddeti piyasa dolayımıyla kontrol ettiği küçük ve profesyonel şirketlere devrederek yurttaşların siyasi baskısından kurtulurken, öte yandan özel ordular özel sermaye için de kâr oranlarını artırmanın ve sermaye birikimi sağlamanın en önemli araçlarından biri oldu. Ulusal orduların karakterize ettiği ulus-devlet yerini, piyasa ordularının karakterize ettiği piyasa-devlete bırakırken topyekün şiddet de piyasa değerine sahip bir mal haline geldi.

Hadi özel hapishane açalım

Askerî gücün dönüşümüne paralel olarak disiplin ve cezanın temel kurumu olan hapishaneler de giderek özelleştiriliyor. Bugün ABD'de, İngiltere, Kanada, Avustralya, Yeni Zelanda, Güney Afrika'da özel hapishaneler açılmış durumda. Fransa, Danimarka, İtalya, Macaristan, Japonya, Şili, Peru gibi pek çok devlet ise yarı-özel hapishane sistemine geçiş sürecinde.[17] Tanıl Bora'nın da belirttiği gibi "yan sanayileriyle (elektrikli kelepçe, şok silahları vb.), hepsi de dışarıdakinden misliyle pahalı olan yan servisleriyle (yemek, telefon vb.), bir 'endüstriyel hapishane kompleksinden' söz ediliyor" (Bora, 2001). Her yıl sektörde yer alan firmaları biraraya getiren fuarda 650'den fazla işletme kelepçeleri, saldırı silahlarını, kırılmaz parmaklıkları, bağlama koltuklarını, hücre mobilyalarını, elektrik şoku veren aletleri, gardiyan üniformalarını, uyuşturucu bağımlıları için detoks programlarını, biyometrik teknolojilerini, bilgisayarlı veri toplama istemlerini, alıcıların beğenisine sunuyor (Wacquant, 1998).

Özel hapishanelerin hapishanenin hem caydırıcı bir kurum olarak kamu güvenliğini sağlama iddiasıyla hem de suçluları düzeltici, onarıcı bir kurum olma iddiasıyla doğrudan çıkar çatışması var. Eğer suçlu sayısını azaltırsanız, gerçekte kâr üreten tüketicileri azaltmış olursunuz. Dolayısıyla sektör ne kadar çok suçlu varsa ve bu suçlular ne kadar çok hapiste kalırsa o kadar çok kâr edebilecektir.[18] Dolayısıyla kendi piyasa değerlerini artırmak isteyen şirketlerin suçtan beslendiğini iddia etmek yanlış olmaz.[19] Bu noktada özel hapishane sektörünün oluşumuna öncülük yapan ABD'nin deneyimine bakmak, özel hapishanelerin güvenlik kültürünü ve bununla bağlantılı olarak devlet-vatandaş ilişkisini nasıl dönüştürdüğünü anlamanın en iyi yolu.

Sosyal devletin ve kamusal sorumluluğun kök salmamış olsa da siyasal meşruiyeti etkilediği 60'lı yıllarda ABD'de de hapishane nüfusu küçülüyordu. Wacquant'ın belirttiği gibi İkinci Dünya Savaşı sonrasında başlayan ve 80'li yıllara kadar uzanan süreçte refah devleti uygulamaları ile bağlantılı olarak hapishaneleri boşaltmak ve suçluları hapishaneye alternatif ıslah mekanizmaları yoluyla topluma kazandırmak gibi önlemler gündemdeydi. Ama 80'li yıllarla birlikte kökleşen neo-liberal politikalar sonucu bu eğilim on yıl içinde hızla tersine döndü. ABD'de 1975 yılında 380 bin olan tutuklu sayısı 2007 yılında 2 milyo-

17 *Sabah* gazetesinde çıkan bir habere göre Türkiye'de de hapishaneler özelleştirme kapsamına alındı. *Sabah* gazetesi 18 Ekim 2005.

18 Corcoran'ın işlettiği Kaliforniya devlet hapishanesinde gardiyanların yönettiği gladyatör davaları basında geniş yer buldu. İngiliz firma, Securicor, mahkûmlara kötü davranıştan dolayı sadece 1999 yılı için 199.950 pound ceza ödemeye mahkûm edildi (Armstrong, 2004: 295).

19 ABD'de de suçluluk oranlarında yaşanan gerileme özel hapishane işletmeciliğini sarsar ve 90'lı yıllarda yüzde 70'lik yıllık büyüme oranlarına varabilen özel hapis şirketlerinin borsadaki varlıkları düşüşe geçer. Sektördeki pazar payı yüzde 55 olan Prison Realty'nin 40 dolar seviyesine kadar çıkan hisseleri 2 dolara, aynı sektörün yüzde 30'unu kontrol eden Wackenhut Corrections Corp.'un hisseleri de 30 dolardan 9 dolara düşer (Bora, 2001).

na ulaştı (Wacquant, 2008). Dyer'ın hesaplamalarına göre hapishane nüfusundaki bu artış, ABD'de de 19. yüzyıldan bu yana kaydedilen en hızlı artıştı (Dyer, 2000: 146).[20] Bu rakamlarla dünya nüfusunun yüzde beşinden daha azına sahip olan ABD, dünyadaki tutukluların dörtte birine "ev sahipliği" yaparak kişi başına en çok tutuklu sayısı düşen ülke konumuna geliyordu (HRW, 2008).

ABD'deki suçlu sayısının artışına paralel olarak hapishane sayısında da bir artış yaşandı ve 1979 yılında 855 olan hapishane sayısı 2000 yılında 1.668'e çıktı (Useem ve Phil, 2008: 5). İlk kez 1983 yılında kurulan özel hapishaneler, hâlihazırda 17 farklı şirket tarafından kontrol ediliyor ve tutuklu ve hükümlülerin %6,7'sini barındırıyor. Sektörün 90'lı yıllarda büyüme oranı yılda yüzde 45 civarındayken, bu şirketlerden bazıları sadece var olan hapishaneleri işletirken, bazıları kendi hapishanelerini de inşa edip, işletmeye açıyorlar (*age.*: 8).[21] Burada dikkat çekici olan durum ise iddia edildiği gibi özelleştirmenin hapishanelerin toplumsal maliyetinde bir düşüşe yol açmaması ve 1979-1990 yılları arasında ABD genelinde hapishanelerde operasyonel maliyetlere harcanan paranın yüzde 325 oranında, binalara harcanan paranın da yüzde 612 oranında artmış olmasıdır (Wacquant, 1998). Bu durumun özellikle kamusal harcamaların daraldığı neo-liberal dönemde ortaya çıkmış olması ise dikkat çekicidir. Üstelik bu harcamalar aynı dönemdeki ulusal askerî harcamaların üç katı kadardır.

Bütün bunlardan daha önemli olan veri ise tutukluluk ve hapishane sayısındaki bu artışın suç oranlarındaki artışa da paralel olmamasıdır. Örneğin ABD'de 1980'den 1990'a kadar ciddi suç oranı 1,42 oranında düşüş gösterirken, aynı dönemde hapisteki insan sayısı üçe katlanır. Peki, ne olmuştur da suç sayısı düşerken suçlu mahkûm sayısı artmıştır? Aradaki bu dengesizliği açıklayacak temel faktör güvenlik kültürünün değişimi ve güvenlik paranoyasının artışı ile birlikte yasanın algılanışı ve uygulanışında ciddi bir değişikliğin söz konusu olmasıdır (Zimring ve Hawkins, 1994). Yasa değişmemiş olsa bile bir önceki dönemde tutuklanmasına gerek görülmemiş, hapishane dışı başka yöntemlerle ıslah edilebileceği düşünülmüş olan kişiler 90'lı yıllara geldiğimizde çok uzun dönemler mahkûm edilmeye başlanmıştır. Bu duruma bir de Amerika'da hapishane işleten şirketlerin büyük kısmının, ceza yasalarında ağırlaştırılmış hükümler için lobi yapan pek çok etkili think-tankin büyük bağışçılarından olduğu gerçeğini eklersek tablo tamamlanacaktır. Kısaca ceza politikasının rehabilitasyondan tecride kayması daha kalabalık ve daha pahalı bir hapishane sistemi yaratmıştır.

20 Foucault (1977) hapishanelerin toplumun aynası olduğunu iddia eder. Foucault ana sorumuzun neden hapishane sisteminin sürekli çöktüğü ve suçu azaltmakta başarısız olduğu olmaması gerektiğini söyler. Daha ziyade araştırmacı bu çöküşün neye hizmet ettiğine odaklanmalıdır. Çünkü ancak bunu anlarsak hapishanenin toplumdaki gerçek fonksiyonunu anlayabiliriz. Dolayısıyla tutuklu sayısındaki bu artışı bir başarısızlık olarak görmek yerine, asıl mesele bu artışın neye hizmet ettiğini anlamaktır.

21 1990'da özel hapishanelerde yatan hükümlü sayısı 15 bin iken 1996'da bu sayı 85 bin oldu, 2000 yılında ise 200 bine ulaştı.

Amerika örneği David Garland'ın vurguladığı (2001) gibi kontrol kültürünün, tehditlerin niteliğinin değişmesi ya da niceliğinin artmasından daha ziyade neo-liberal ve neo-muhafazakâr politikaların ortak etkisinin bir sonucu olduğunu gösterir. Yüksek tutuklu oranları normal bir sosyal durum olan yüksek suç oranlarının bir sonucuymuş gibi düşünülür. Suçun nedenleri ve suçluların maruz kaldığı muamele kamusal hayatta artık yer bulamaz. Etkisiz ya da yetersiz olarak görülen adalet ve cezalandırma sistemini özel sektöre devretme ve bu yolla suçun maliyetini kamusal olarak paylaşmaktan kurtulma söylemi geçerlilik kazanır. Hapishanelerin özelleştirilmesi yoluyla hükümetler maliyetli bir kamusal zorunluluktan kurtulmaya çalışırken, özel hapishaneler sermaye için kâr oranlarını artırmanın ve sermaye birikimi sağlamanın özellikle ekonomik kriz döneminde en önemli araçlarından biri haline gelir (Taylor ve Cooper, 2008: 7).

Bir de özel güvenlikçi alırsak her şey tamam

Güvenliğin piyasaya entegrasyonu anlamında bir diğer önemli gelişme ise devletin, iç güvenliği yani polis hizmetlerini kısmen özel güvenlik şirketlerine devretmesidir.[22] Özel güvenlik şirketleri tarafından sağlanan hizmetler –alarm, devriye, izleme, risk yönetimi ve danışmanlık hizmetleri– epey genişledi. İktidarını çeşitli kanunlardan alan polisin aksine, özel güvenliğin otoritesi kontrat hukukuna (ki bu mülk sahipleri ile o mülke gelenler arasında bir kontrat olduğunu varsayıyor), mülkiyet hukukuna (ki bu da mülkiyetin kullanımı ve ona erişimi üzerinde bir hak varsayıyor) ve işçiler ve işverenler arasındaki ilişkiyi düzenleyen iş hukukuna dayanıyor (Abrahamsen ve Williams, 2007: 242).

İç güvenlik piyasasına güvenlik hizmetleri veren şirketler son yirmi yılda en hızlı büyüyen şirketler oldu ve bu alan en çok yatırımın yapıldığı alanlardan biri haline geldi. Üstelik bu şirketlerin pek çoğu büyük işverenler haline geldiler. İngiltere'de örneğin özel güvenlik piyasasında çalışan 500 bin civarında kişi var. Buna karşılık polis teşkilatında yalnızca 136 bin kişi çalışıyor. ABD'de özel güvenlik alanında çalışanların sayısı polis sayısının üç katı, Hong Kong'da ise beş katı (Abrahamsen ve Williams, 2007: 239). Örneğin DynCorp dünya çapında sahip olduğu 550 kadar şirkette 17 bin kişiyi istihdam ediyor. Avrupa merkezli bir güvenlik şirketi olan BAE Sistemleri 90 binden fazla kişiye işverenlik yapıyor (Neocleous, 2006b: 344). Türkiye'de ise 8.175 özel güvenlik şirketi bulunuyor. Özel güvenlikçi belgesine sahip olan kişi sayısı 275.071 (Bora, 2007: 58). Sektör o kadar kârlı ve prestijli bir alan haline geldi ki 2005 yılında ABD İç Gü-

22 Özel askerî şirketler ile özel güvenlik şirketleri kimi zaman iç içe geçebiliyor. Kimi şirketler her iki hizmeti de sağlıyorlar. Zaten iç güvenliğin giderek askerî bir hale geldiği ve dış güvenlik ve iç güvenlik arasındaki ayrımın kaybolduğu bir dönemde böylesi bir ayrımı şirketler için de yapmak zor olacaktır. Ama en azından kavramsal düzeyde özel güvenlik şirketlerinin güvenliğin günlük olarak temini ve mülkiyetin ve hayatın korunması işi ile ilgilendiğini söyleyebiliriz, bunun tersine özel askerî şirketler daha ziyade askerî operasyonlarda görev almaktadır.

venlik Bakanı Tom Ridge ve yardımcısı Asa Hutchinson, hükümetteki son derece prestijli görevlerinden gelişmekte olan iç güvenlik piyasasında yer almak için ayrıldılar. Ridge iç güvenlik ve risk yönetimi konusunda uzmanlaşma hedefi olan Ridge Global isimli bir şirket kurdu. 2006 yılında şirket sektördeki en önemli şirketlerden biri haline geldi. Hutchinson bir iç güvenlik danışma şirketi olan Hutchinson Grubu kurdu (Amoore, 2009: 49).

İç güvenliğin özelleşmesi tıpkı askerî şirketlerin ya da hapishanelerin özelleşmesi gibi ikili bir yapı gösteriyor. Öncelikle polis ya da kamu otoritesi tarafından sağlanan kimi güvenlik hizmetleri formel ya da enformel yollarla güvenlik şirketlerine devrediliyor. Formel olarak polis daha önceden koruduğu bazı mekânları artık doğrudan koruma hizmeti vermemeye başlıyor ve tüketiciler korunmak için özel güvenlik şirketleri alıcısı oluyorlar. Buna en iyi örnek olarak askerlik şubelerinin artık özel güvenlik tarafından korunmaya başlaması verilebilir. Enformel olarak özel güvenliğe yetki devri polis teşkilatının verimli güvenlik hizmeti veremediği algısının yaygınlaşması sonucu gerçekleşiyor. Örneğin evlerin hırsızlığa karşı korunması polisin yetkisi altında olsa da bu korumanın polis tarafından etkin sağlanamadığı ya da sağlanmak istenmediği inancı (polislerin hırsızlarla işbirliği yaptığı gibi iddiaların gündelik hayatta sıkça duyulur olması) tüketicilerin güvenlik hizmeti alıcısı olmasına yol açıyor. Örneğin İstanbul'da bir güvenlik hizmeti alıcısı evine neden alarm taktırdığını ve alarmın kullandığı kamusal güvenlik hizmetlerinin kalitesini nasıl değiştirdiğini şöyle açıklıyor:

> Evime ben evde uyurken hırsız girdi. Uyandım, hırsız kaçtı. Ben polisi aradım. Korku içinde beklemeye başladım. Saatler sonra geldiler, şöyle bir bakıp gittiler. Kapınıza çelik kapı taktırın dediler. Sonra alarm taktırdım. Alarm çalınca hırsız kaçıyor ama fark ettim ki alarm çalması dışında şirket kendisi güvenliğinizi sağlamak için hiçbir şey yapmıyor, hiçbir sorumluluk almıyor, sadece evinize polisi yönlendiriyor. Ama evde alarm olunca polis daha çok ilgileniyor, daha çabuk geliyor, iddiayı daha çok ciddiye alıyor.

Bu alıntının gösterdiği gibi güvenlik hizmetleri alıcısı, özel güvenlik hizmetleri satın almanın en temel etkisinin kamusal otoritenin güvenlik sağlama konusunda daha duyarlı hale gelmesi olduğunu düşünüyor.[23] Üstelik tüketiciler bir kez böyle bir inanışa sahip olduklarında bu iddianın bir gerçeklik taşıyıp taşımadığı önemsiz hale gelecektir ve bu inanışın yarattığı endişe ile tüketiciler korunabilmek için kendilerini özel güvenlik satın almak zorunda hissedeceklerdir. Dolayısıyla özel güvenlik şirketlerinin pazarladıkları malı satabilmesi tüketicilerde kamuya dair bir güvensizlik yaratabilmeleriyle doğru orantılıdır.

23 Türkiye'de hâlihazırda bir güvenlik alarmı söz konusu olduğunda güvenlik hizmetini özel mekânda sağlayan güvenlik şirketleri kamusal otoriteyi mekâna yönlendirmektedirler. Ama Güney Afrika ve Amerika'nın belli bölgelerinde bir alarm anında doğrudan güvenlik şirketinin timleri olaya müdahale etmektedir. Türkiye'de de bu hizmetin altyapı çalışmaları sürdürülmektedir. Bkz. Gökçe ve Morgül (2007).

Bu ikili sürecin diğer önemli ayağı ise özel güvenlik şirketlerinin daha önceden kamusal otoritenin korunma alanına girmemiş yeni güvenlik alanları ve ürünleri yaratması ve ürünleri güvenliğin olmazsa olmaz bir parçası haline getirmeleridir. Alışveriş merkezlerinin kapılarında bulunan manyetik kapılar buna bir örnek olarak verilebilir. Bundan yirmi yıl önce herhangi bir alışveriş merkezinde çantası aranmamış, elektronik kapıların altından geçmemiş tüketiciler bu güvenlik hizmetinin yaygınlık kazanması sonucu alışveriş merkezlerindeki güvenliklerine dair bir endişe taşımaya başlayacaklardır. Diğer bir deyişle hizmetin yaygınlaşması güvensizliği körükler, tüketiciler manyetik kapılardan geçmedikleri alışveriş merkezlerinde kendilerini güvende hissetmezler ve elektromanyetik kapı her alışveriş merkezinin olmazsa olmazı haline gelir.

Sonuç

Güvenlik en temel ve insani kaygılarımızdan. Ana hissettiğimiz güven(siz)lik duygusunun yaşanma biçimi ve onun için bulduğumuz çözümler son derece politik ve tarihsel. Bugün yaşamakta olduğumuz dönüşüm ise insanın insanın kurdu olduğu bir dünya yüzünden ortaya çıkan bir güvensizlik endişesi değil, ama tam da güvenlik endişesinin kapitalizme "insanın insanın kurdu" olduğu imgesi üzerinden entegre edilmesi olarak yorumlanmalıdır. Bu entegrasyon sonucunda güvenlik piyasası bugün dünyada en çok gelişen, en kârlı sektörlerden biri haline geldi. Bu sektörden küresel düzeyde toplam olarak elde edilen gelir 90'lı yıllarda 55,6 milyar dolar iken bu rakam 2000 yılında 100 milyar dolara ulaştı. 2010 yılında ise toplam gelirin 200 milyar dolar civarında olacağı düşünülüyor (Neocleous, 2006b: 345). İngiltere'de güvenlik endüstrisinin yıllık cirosunun 4 milyar poundu bulduğu tahmin ediliyor. Sadece ABD iç güvenliğe yılda 100 milyar dolar para harcıyor ve bu rakamın 2015'te 180 milyar doları bulacağı tahmin ediliyor (Neocleous, 2008: 150).

Güvenliğin kapitalizme entegrasyonu ise sadece güvenliğin özelleştirilmesi olarak değil ama onu da içine alan daha geniş bir süreç olarak algılanmalıdır. Nitekim güvenliğin özelleştirilmesi güvenlik pratiklerinin kamusal otoriteden ayrılmasına ve buna paralel olarak kamusal ve özel ayrımlarının güvenlik özelinde yeniden tanımlanmasına neden olsa da son yirmi yılda ortaya çıkan, yalnız kamunun yerini alan özel güvenlik şirketleri değil, aynı zamanda yeni güvenlik alanlarıdır. Her iki süreç birlikte güvenliğin piyasada alınıp satılabilir bir meta haline dönüşmesine neden olmuştur.

Bu yazının gösterdiği gibi güvenliğin sermayeye yeni bir birikim alanı olarak açılmasının doğrudan sonucu güvensizlik kültürünün derinleşmesi, buna müteakip olarak kamusal güvenlik harcamalarının azalmak yerine artması ve iç ve dış güvenlik arasındaki ayrımın hem aktörler hem de teknolojiler düzeyinde silikleşmeye başlamasıdır. Güvenliğin metalaşmasının güvensizlik durumun-

da somut bir artışa tekabül etmesi gerekmez, nitekim endüstri, tehdidi ve kendi varlığını, varolan tehditler üzerinden değil *olası tehditler* üzerinden kurmaktadır. Varolan tehditlerden olası tehditlere doğru yaşanan bu kayma toplumsal paranoyayı güvenliğin hemen her alanında körükler ve güvenliğe yapılan –politik ve ekonomik– yatırımı artırır. Bu sürecin sonucunda ortaya çıkan ise daha fazla "güvenlik" değil bütün toplumsal sınıf ve gruplar için son derece militarist, sürekli olarak kendi olası düşmanlarını yaratan, ulus devletlerin güvenlik paranoyasını ağırlaştıran ve hatta bunu gündelik hayatımıza sokan ve güvenlik adına ulusal/kentsel/bireysel düzeyde özgürlüğümüz aleyhine olsa bile alınabilecek her türlü önlemi meşrulaştıran bir "güvensizlik" kültürüdür.

KAYNAKÇA

Abrahamsen, Rita ve Michael C. Williams (2007) "Securing the City: Private Security Companies and Non-State Authority in Global Governance", *International Relations*, 21: 237.

Amoore, Louise (2009) "Algorithmic War: Everyday Geographies of the War on Terror", *Antipode*, 41(1): 49-69.

Andreas, Peter ve Richard Price (2001) "From War Fighting to Crime Fighting: Transforming the American National Security State", *International Studies Review*, 3(3): 31-52.

Aradau, Claudia ve Rens Van Munster (2007) "Governing Terrorism Through Risk: Taking Precautions, (un)Knowing the Future", *European Journal of International Relations*, 13(1): 89-115.

Arnold, Guy (1999) *Mercenaries: The Scourge of the Third World*, Basingstoke: Macmillan.

Atılgan, Mehmet (2007) "Güvenliğin Özel Tedariki", *İstanbul*, 59:52-56.

Avant, Deborah (2005) *The Market for Force: The Consequences of Privatizing Security*, Cambridge: Cambridge University.

Balta, Evren (2004) "Bildiğimiz Anlamda Devletin Sonu mu? İmparatorluk ve Özel Ordular", *Birikim*, 178: 11-19.

Beck, Ulrich (1992) *Risk Society: Towards a New Modernity*, Londra: Sage.

— (1999) *World Risk Society*, Cambridge: Polity.

— (2002) "The Silence of Words and Political Dynamics in the World Risk Society", *Logos*, 1(4):1-18.

— (2003) "The Silence of Words: On Terror and War", *Security Dialogue*, 34(3):255-267.

— (1995) *Ecological Politics in an Age of Risk*, Londra: Sage.

Bigo, Didier (2004) "Security and Civil Liberties in Europe and in the US: Do We Have a State of Exception" Montréal: Universite du Quebec, *'War, Sovereignty and Security Today"* konferansında sunulan tebliğ, 15-16 Mart.

Bobbitt, P (2008) *Terror and Consent: The Wars for the Twenty-First Century*, New York: Alfred A. Knopf.

Bobbitt, Philiph (2002) *The Shield of Achilles: War, Peace, and the Course of History*, New York: Knopf.

Bora, Tanıl (2001) "Özel Hapishane Önerileri: 'Yüz kişi daha içeri tıkıldı, Bereket Zindancılık A.Ş. hisseleri değer kazandı'", *Radikal İki*, 14 Ocak 2001.

— (2004b) "Özel Güvenlik ve 'Polis Toplumu'", *Birikim*, sayı:178.

— (2007) "Garibana 'Emniyet', Kibar Muhitlere 'Özel Güvenlik'", *İstanbul*, sayı: 59: 58-61.

Brayton, Steven (2002) "Outsourcing War: Mercenaries and the Privatization of Peacekeeping", *Journal of International Affairs*, 55(2):303-330.

Bubandt, Nils (2005) "Vernacular Security: The Politics of Feeling Safe in Global, National and Local Worlds", *Security Dialogue*, 36(3): 275-296.

Bush, George W. (2006) President Bush Adresses the Nation in Atlanta http://www.presidentialrhetoric.com/speeches/09.07.06.html (erişim tarihi: 10 Ocak 2009).

— (2003) President Bush Discusses Homeland Security at the FBI Academy, Virgina, 10 Eylül: hhtp://www.whitehouse.gov/news/releases/2003/09/20030910-6.html (erişim tarihi: 6 Kasım 2008).

Buton, Mark (2007) *Security Officers and Policing: Powers, Culture and Control in the Governance of Private Space*, Ashgate.

Chesterman, Simon ve Chia Lehnardt (der.) (2007) *From Mercenaries to Market: The Rise and Regulation of Private Military Companies*, Oxford: Oxford University.

Cilliers, Jackie ve Peggy Mason (der.) (1999) *Peace, Profit, or Plunder: The Privatization of Security in War-torn African Societies* Pretoria: Institute for Security Studies.

Coaffe, Jon (2007) "Londra'da Terörizm ve Risk", *İstanbul*, 59:74-77.

Cock, Jacklyn (2005) "'Guards and Guns': Towards Privatized Militarism in Post-Apartheid South Africa" *Journal of Southern African Studies*, 31(4):791-803.

De Goede, Marieke (2008) "The Politics of Preemption and the War on Terror in Europe" *European Journal of International Relations*, 14(1):161-185.

Dyer, Joel (2000) *The Perpetual Prisoner Machine: How America Profits From Crime*, Boulder: Westview.

Food and Agriculture Organization (FAO) (2008) *The State of Food Insecurity in the World*. http://www.fao.org/SOF/sofi/ (erişim tarihi 20 Nisan 2009).

Foucault, Michael (1977) *Discipline and Punish: The Birth of Prison*, New York: Vintage.

Gambetti, Zeynep (2007) "Linç Girişimleri, Neo-liberalizm ve Güvenlik Devleti", *Toplum ve Bilim*, sayı: 109.

Garland, David (2001) The *Culture of Control: Crime and Social Control in Contemporary Society*, Chicago: University of Chicago.

Gökçe, Deniz ve Tan Morgül (2007) "Söyleşi: Güvenlik Herkese Lazım!", *İstanbul*, 59:62-67.

Güneş, Ahmet Faruk (2007) "Modern Zamanlar Emniyeti", *İstanbul*, 59:82-85.

Harvey, David (2003) *The New Imperialism* Oxford: Oxford University.

Human Rights Watch (HRW) (2008). *US: Prison Numbers Hit New High*. http://www.hrw.org/english/docs/2008/06/06/usdom19035.htm (erişim tarihi 28 Ocak 2009).

Human Security Brief (2008) *Dying to Lose: Explaining the Decline in Global Terrorism. Human Security Report Project*. http://www.humansecuritybrief.info/access.html (erişim tarihi 28 Ocak 2009).

Human Security Project (2005) *War and Peace in the 21st Century*. http://www.humansecurity-report.info/index.php?option=content&task=view&id=28&Itemid=63 (erişim tarihi 11 Şubat 2009).

Huysmans, Jef (2004) "A Foucaultian View on Spill-over: Freedom and Security in the EU", *Journal of International Relations and Development*, 7:294-318.

James, Larry Taulbee (2002) "The Privatization of Security: Modern Conflict, Globalization, and Weak States", *Civil Wars*, 5(2):1-24.

Katzenstein, Peter (1996) (der.) *The Culture of National Security*, New York: Columbia.

Leander, Anna (2005) "The Market for Force and Public Security: The Destabilizing Consequences of Private Military Companies", *Journal of Peace Research*, 42(5): 605-622.

— (2006) "Privatizing the Politics of Protection: Military Companies and the Definition of Security Concerns", *The Politics of Protection: Sites of Insecurity and Political Agency* içinde, der. Jef Huysmans, Andrew Dobson ve Raia Prokhovnik, Londra: Routledge (19-33).

Liptak, A. (2008, 23 Nisan) "Inmate Count In U.S. Dwarfs Other Nations", *The New York Times*, 23 Nisan 2008, s. A1.

McElligott, Greg (2007) "Negotiating a Coercive Turn: Work Discipline and Prison Reform in Ontario" *Capital & Class*.

Mueller, John (2004) "Why Isn't There More Violence?", *Security Studies*, 13(3): 191-203.

Mythen, Gabe ve Walklate, Sandra (2008) "Terrorism, Risk, International Security: The Perils of Asking 'What If'", *Security Dialogue*, 39(2-3): 221-242.

Neocleous, Mark (2006a) "From Social to National Security: On the Fabrication of Economic Order", *Security Dialogue*, 37(3):363-384.

— (2006b) "Security, Commodity, Fetishism", *Critique*, 35(3):339-355.

— (2008) *Critique of Security*, Edinburgh, Edinburgh University Press Ltd.

Ray, James Lee (1998) "Does Democracy Cause Peace", *Annual Review of Political Science* 1:27-46.

Silverstein, Ken (2000) *Private Warriors*, Londra: Verso.

Singer, P. W. (2001-2002) "Corporate Warriors: The Rise of the Privatized Military Industry and Its Ramifications for International Security", *International Security*, 26(3): 186-220.

Singer, P. W. (2003) *Corporate Warriors: The Rise of the Privatized Military Industry*, Ithaca: Cornell University.

— (2004) *The Private Military Industry and Iraq: What Have We Learned and Where To Next?* Cenevre, DCAF Policy Papers Series.

South, Nigel (1998) *Policing for Profit*, Londra: Sage.

Soykan, Timur (2007) "Bizim Mahallenin Çocukları Bizim Evleri Soyuyor", *İstanbul*, 59: 94-97.

Thomson, Janice E. (1996) *Mercenaries, Pirates, and Sovereigns: State-Building and Extraterritorial Violence in Early Modern Europe*, Princeton: Princeton.

Tilly, Charles (1992) *Coercion, Capital, and European States AD 990-1992*, Cambridge MA, Oxford UK: Blackwell.

— (2003) "Armed Forces, Regimes, and Contention in Europe since 1650", D. E. Davis ve A. W. Pereira, (der.), *Irregular Armed Forces and Their Role in Politics and State Formation* içinde, Cambridge, New York: Cambridge University Press.

Useem, Bert and Anne Morrison Piehl (2008) *Prison State: The Challenge of Mass Incarceration*, New York: Cambridge University Press.

Verkuil, Paul (2007) *Outsourcing Sovereignty: Why Privatization of Government Functions Threatens Democracy and What We Can Do About It*, Cambridge: Cambridge.

Volkov, Vadim (2002) *Violent Entreprenuers: The Use of Force in the Making of Russian Capitalism*, Cornell: Cornell University.

Wacquant, Loïc (1998) "From Welfare State To Prison State: A boom in private penitentiaries", http://mondediplo.com/1998/07/17prison, erişim Tarihi: 28 Şubat 2009.

— (2008) "The Place of Prison in the New Government of Poverty", *After the War on Crime: Race, Democracy, and a New Reconstruction* içinde, Mary Louise Frampton, Ian Haney Lopez ve Jonathan Simon (der.) New York: NYU.

Walters, William (2002a) "Deportation, Expulsion, and the International Police of Aliens", *Citizenship Studies*, 6(3): 265-92.

— (2002b) "Mapping Schengenland: Denaturalizing the Border", *Environment and Planning: Society and Space*, 20(5): 561-580.

Warren, J. vd. (2008) *One in 100: Behind Bars in America 2008*. Pew Center on Reforming the Prison System in the United States Retrieved July 15, 2008 from http://www.pewcenteronthestates.org/initiatives_detail.aspx?initiativeID=31336

Zimring, Franklin ve Gordon Hawkins (1994) "The Growth of Imprisonment in California", *British Journal of Criminology*, 34.

Zizek, Slovaj (2002) *Welcome to the Desert of the Real*, Londra: Verso.

Kuşatma altında gündelik hayat: Özel güvenlik, kent yaşamı ve yönetimsellik*

*Sibel Yardımcı**

Giriş

Sosyo-ekonomik eşitsizliklerin derinleştiği, kentleşme ve göçün ivme kazandığı son otuz yılda, bireylerin gündelik yaşamlarında güvende olup olmadıkları meselesi, Türkiye gündemini en sık işgal eden konulardan biri haline geldi. Özellikle basın ve yayın organlarının artan hırsızlık ve kapkaç olaylarını öne çıkarmasıyla birlikte, güvenlik hizmetlerinin daha etkin bir şekilde sağlanması gerektiği düşüncesi etrafında bir kamuoyu oluşturuldu. Emniyet Genel Müdürlüğü de bu gelişmelere ilgisiz kalmadı ve güvenlik tedbirlerini artırma yönünde adımlar attı. Örneğin İstanbul'da bir "kent bilgi ve güvenlik sistemi" (MOBESE) kuruldu ve 2007 "kapkaç ve hırsızlıkla mücadele" yılı ilan edildi. Bununla birlikte, önceden devlet tarafından sunulan birçok hizmet alanında yaşandığı üzere, bu örnekte de asıl çözüme "özelleştirme" yoluyla ulaşılabileceği, artık devletin kolluk güçlerini destekleyecek, uzmanlaşmış ekiplere ihtiyaç duyulduğu dile getirildi.

Böylece özel güvenlik, dünya çapında gözlemlediğimiz eğilimlere paralel olarak, Türkiye'de de son birkaç yılda en hızlı büyüyen sektörlerden biri olarak hizmet piyasasındaki yerini aldı.[1] Eldeki metinde temel bulguları özetlenecek

(*) Bu çalışma, TÜBİTAK tarafından desteklenen "Türkiye'de Neo-liberal Pratiklerden Kesitler" başlıklı proje kapsamında gerçekleştirilmiştir (Proje Numarası: 106K334).

(**) Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

1 Özel Güvenlik Sektörü İşadamları 2007 yılı verilerine göre söz konusu pazarın ekonomik büyüklüğü 400 milyon TL'ye, yıllık büyüme oranı da %20-25'e ulaşmıştır. İstihdam edilen kişi sayısı bugün 300 binken 2010 yılında bu rakamın 800 bine çıkacağı sanılmaktadır ("Özel Güvenlik Sektörü Patladı", Güvenlik özel reklâm eki, 2007). Emniyet Genel Müdürlüğü verilerine göre ise sektörde yasal olarak çalışan 1457 şirket vardır. Bunların 937'si doğrudan özel güvenlik hizmeti verirken, 520'si de bu konuda eğitim vermektedir. Ayrıca üniversitelerde meslek yük-

olan saha çalışmasının amacı da özel güvenlik sektörün ortaya çıkışını ve işleyişini anlamaya çalışmak ve bu süreçleri eleştirel bir okumaya tâbi tutmaktır.[2] Bu çerçevede neo-liberalizm ile güvenliğin özelleş(tiril)mesi arasındaki ilişkinin iki

sek okulları bünyesinde kurulan güvenlik bölümleri vardır. Şu an güvenlik sektöründe çalışan personel sayısı polis sayısından (185 bin civarında) fazladır. Sektör ile ilgili istatistikler için bkz. http://www.ozelguvenlik.pol.tr/teskilatistatistik.asp (Buradaki bilgiler 20 Temmuz 2008 tarihinde alınmıştır).

2 2007 Temmuz ve Ağustos aylarında ilk ayağı, 2008 Temmuz ayında ise ikinci ayağı gerçekleştirilen çalışma kapsamında, özel güvenlik hizmetini sunan kurumsal aktörlerle, sektörde çalışanlarla ve hizmeti alanlarla toplam 40 görüşme gerçekleştirilmiştir. Ayrıca bu görüşmelerde elde edilen bilgiler ve görüşler, ilişkili gazete haberlerine ve sektör dergilerinde (Private Security, Özel Güvenlik) çıkan yazılara odaklanan bir arşiv çalışması ile desteklenmiş; ilgili mevzuat da bu sırada değerlendirilmiştir.

Çalışmanın ilk ayağında, özel güvenlik şirketlerinin ve bu sektörde çalışan çeşitli gruplar tarafından kurulan derneklerin kurucuları ve yöneticileri ile görüşmeler yapılmıştır. Bu görüşmeler planlanırken, öncelikle sektördeki büyük şirketler ve dernekler tespit edilmiş ve bunlarla irtibata geçilmiştir. Bir yandan bu şekilde önceden belirlenmiş isimlerle görüşmeler sürdürülürken, diğer yandan da, bu görüşmecilerin önerileri doğrultusunda ve onların aracılığıyla yeni bağlantılar kurulmuştur. Bu noktada dikkatimizi çeken ilk şey, sektörün düzenlenmesinde etkin olan ve söz konusu alanın büyüklüğü göz önüne bulundurulduğunda nispeten küçük diyebileceğimiz arkadaş/iş arkadaşı gruplarının varlığıdır. Bu kişilerin bir kısmı, özel güvenliğin uzmanlaşmış, kurumsallaşmış, yasal düzenlemelerini tamamlamış bir hizmet sektörü olarak piyasada yerini alması konusunda çalışmakta olduklarını özellikle vurgulamışlardır. Birinci aşamada gerçekleştirilen görüşmelerde daha çok sektörün ortaya çıkışı ve yapısı, yasal düzenlemeler, kolluk kuvvetleriyle ilişkiler ile ilgili bilgiler/yorumlar ortaya konmuştur.

Araştırmanın ikinci aşamasında, (1) çalıştıkları şirketler ve görev aldıkları hizmet alanları (üniversite, alışveriş merkezleri, konut mekânları, park alanları gibi) açısından farklı niteliklere sahip güvenlik görevlileri ile (2) özel güvenlik hizmetinden çeşitli şekillerde faydalanan kişilerle görüşmeler yapılmıştır. Bu görüşmeler sırasında, çalışanlara sektördeki çalışma koşulları; hizmet alanlara da güvenlik algısı/ihtiyacı, güvenlik görevlileri ile ilişkileri ve aldıkları hizmetten memnun olup olmadıkları üzerine sorular sorulmuştur. Bu dönemde ayrıca, özel güvenlik eğitimi veren bir şirket çalışanından da eğitim koşulları üzerine bir değerlendirme yapmasını rica ettik.

Kurumsal aktörlerle yapılan görüşmelerin hemen hepsi kaydedilmiş olduğu halde, güvenlik görevlilerinin hiçbiri kayıt cihazının kullanılmasını istememiş, kimileri görüşme sırasında belirgin şekilde tedirgin olmuş, hatta birkaç örnekte, görüşülen kişi şefinin müdahalesi ile karşı karşıya kalmıştır. Kuşkusuz bu durum, aşağıda daha detaylı bir şekilde tartışılacağı üzere, sektörde işten çıkarmanın çok kolay olması ve güvenlik elemanlarının yaptıkları bu görüşme nedeniyle işlerine son verileceğinden endişe duymaları ile ilgilidir. Biz de bu nedenle, görüşme yaptığımız kimselerin isimlerini metinde kullanmadık; yalnız ilişkili olduğunu düşündüğümüz, gerekli gördüğümüz yerlerde, kişinin konumu ve yaptığı iş ile ilgili bilgi vermekle yetindik. Referans göstermeden yapılan bütün alıntılar bu görüşmelerden alınmıştır.

Yukarıda açıkladığımız nedenlerden dolayı isimlerini saklı tuttuğumuz bütün görüşmecilere teşekkür etmek isterim. Özel güvenlik sektöründe isimleri öne çıkan şirket ve dernek yöneticilerinin pek çoğuyla görüştük ve görüştüğümüz herkes çalışmamızı samimiyetle destekledi. Ayrıca kendisiyle irtibata geçtiğimiz günden itibaren yardımını esirgemeyen Vehbi Yusuf Dalda'ya büyük bir teşekkür borçluyuz. Kendisi hem sorularımızı yanıtladı, hem yeni sorular sorarak ufkumuzu açtı; yayınlarını ve elindeki belgeleri bizimle tereddüt etmeden paylaştı. Volkan Aytar da hem bu konuda çalışan kişilere hem de TESEV'in bu alandaki yayınlarına ulaşmamız konusunda yardımcı oldu. Meltem Sanlav, Güner Yazıcıoğlu ve Suna Yılmaz'a araştırmanın planlanmasındaki ve ilk görüşmelerin gerçekleştirilmesindeki katkılarından dolayı şükran borçluyum. Benzer şekilde, Merve Conker, Tevrat Asyalı, Cansu Lamia Uras, Hilal Ağaoğlu, Özge Demirdöğen, Gülnur Süleymanoğlu, Nuray Geçgün ve Hülya Mete'nin destekleri olmadan da bu araştırmayı bitiremezdim. Kuşkusuz projemiz kapsamında yaptığımız bütün tartışmaların; ayrıca Evren Balta Paker ve İsmet Akça ile güvenlik hizmetlerinin özelleşmesi konusunda yaptığımız çalışmaların ve sohbetlerin de izleri bu yazıya düşmüştür.

Bütün bu yardımlar olmadan böyle bir çalışmayı gerçekleştirmem mümkün olmazdı; dikkatimden kaçmış hataların veya aksaklıkların sorumluluğu ise tümüyle bana aittir.

yönlü olarak ele alınması gerekiyor. Daha açık bir ifadeyle, özel güvenlik meselesi tüm boyutlarıyla ortaya konmak isteniyorsa, hem neo-liberalizmin güvenlik alanını nasıl dönüştürdüğü, hem de güvenliğin "özel" bir hizmet olarak temin edilmesinin neo-liberalizmin işleyişi açısından ne ifade ettiği çözümlenmeli.

Eldeki çalışma da, bu iki noktaya odaklanan iki ana tema etrafında şekilleniyor:

(1) Öncelikle, en genel hatlarıyla, devlet harcamalarının düşürülmesi ve (serbest) piyasanın işleyişi ile ilişkilendirilen değerlerin, düşünme ve davranış biçimlerinin yaygınlaşması olarak anladığımız neo-liberalizmin güvenlik alanını nasıl yeniden şekillendirdiğinin anlatılması hedefleniyor. Bu kapsamda, makalenin birinci bölümü özel güvenlik sektörünün ortaya çıkışını tasvir ederken, ikinci bölümü, güvenliğin satın alınabilir/alınması gereken bir hizmet olarak görülmeye başlanması üzerinde duruyor; üçüncü bölümse bugün kurumsallaşma adına bir hayli yol almış olan bu sektördeki belli başlı aktörleri tanıtıyor. Dördüncü bölüm, bu aktörlerle devletin kolluk güçleri arasındaki ilişkiye odaklanıyor. Böylece, sırasıyla şu sorulara cevap vermeyi amaçlıyoruz: Özel güvenlik ihtiyacı nasıl ortaya çıkıyor? Bu ihtiyaca cevap verme iddiasında olan bir hizmet alanı nasıl oluşuyor ve bu alan zamanla nasıl şekilleniyor? Alanı şekillendiren güç ilişkileri neler?

(2) İkinci olarak, (özel) güvenlik meselesinin daha geniş, ekonomik-toplumsal bir çerçeveye oturtulması ve söz konusu alandaki gelişmelerin sonuçlarının değerlendirilmesi amaçlanıyor. Makalenin beşinci bölümü böyle bir değerlendirme sunuyor: özel güvenlik neler vaat etti, neler getirdi? Altıncı bölümde, bu gelişmelerin kamusal ve özel alan tanımlarını, kentsel haritayı ve toplumsal ayrışmayı nasıl dönüştürdüğü sorgulanıyor. Bu noktada, güvenlik konusundaki endişelerin ve bunları dindirmek uğruna uygulamaya konan tedbirlerin gündelik hayatı nasıl kuşattığı üzerinde de duracağız. Gerek devletin şiddet tekeline ortak olması, gerekse kentsel mekânı, (bireysel ölçekte) bedenleri ve (toplumsal) yaşamı şekillendirme gücü itibariyle, özel güvenlik, neo-liberal yönetimsellik çerçevesinde değerlendirilmesi gereken bir konu olarak ortaya çıkıyor. Başka bir deyişle güvenliğin özelleşmesi, yalnız neo-liberal politikaların güvenlik alanındaki yansıması gibi değil, aynı zamanda bu politikaların uygulanabilmesini mümkün kılan iktidar tertibatının bir dişlisi olarak da ele alınmalıdır. Dolayısıyla birinci adım neo-liberalizmin güvenlik alanında nasıl işlediğini anlamaksa, ikincisi, güvenlik meselesine neo-liberalizm sahnesinde nasıl bir rol düştüğünü ortaya koymak olacaktır. Burada, önceden yalnızca devlete has olan yetkilerin, kolluk kuvvetleri ile özel güvenlik sektörü arasında yeniden paylaşıldığını ve bu yeni düzenlemenin denetim-yönetim mekanizmalarının topluma çok daha incelikli bir şekilde sızmasını mümkün kıldığını söylemekle yetinelim. Makalenin yedinci bölümü bu çözümlemeyi detaylandırmayı amaçlıyor. Son olarak, ortaya konan bütün bu noktalar ışığında genel bir değerlendirme sunuluyor.

1. "Geleceğin altın mesleği": Özel güvenlik piyasasının kurulması

"Yeni doğmuş çocuk" ve "geleceğin altın mesleği" gibi görülen özel güvenlik sektörünün ortaya çıkış tarihi olarak, ilgili yasal düzenlemeler dikkate alındığında iki tarih verilebilmektedir. Bunların ilki, 2495 sayılı Bazı Kurum ve Kuruluşların Korunması ve Güvenliklerinin Sağlanması Hakkında Kanun'un yayınlandığı 1981 yılıdır. Bu yasa, kaybedilmesi ya da kısmen de olsa zarara uğraması durumunda ülke ekonomisinin ciddi zarar göreceği düşünülen kurum ya da kuruluşların tesislerinin güvenliğini *kendi bünyelerinde kuracakları bir birimle* sağlamaları olanağını (ilk kez) tanımış olması açısından önemlidir. Böylece bir şirketin güvenliği kendi personeline emanet edilebilmiş, ancak özel güvenliğin özel şirketlerce üçüncü kişilere satılacak bir hizmet olarak yasal bir statü kazanması mümkün olmamıştır. Bu imkânı tanıyan, 5188 sayılı Özel Güvenlik Hizmetlerine Dair Kanun'dur ki, özel güvenlik sektörünün ortaya çıkmasındaki belirleyici ikinci tarih olarak da bu kanunun yayınlandığı 2004 yılı verilmektedir.

Aslında özel güvenlik hizmetlerinin başlangıcı daha eskilere, 1970'li yıllarda kurulan "Banka Ekipleri"ne dek götürülebilir. Böylece özel güvenlik piyasasının şekillenişinin izini sürebiliriz. Bu dönemde bankalar, polis birimlerine çok sayıda araba hibe etmiş ve o arabalar sadece bankaların güvenliğini sağlamakla mükellef olan polis ekiplerine verilmiştir. Yine bize anlatıldığına göre, bu dönemde kişisel koruma talep eden kişiler, emekli subay, astsubay veya emniyet görevlilerini başka statüler altında işe alma yoluna gitmişlerdir (veya el altından verilen para karşılığında bu kişilerin yanlarında bulunmalarını istemişlerdir). Emekli oldukları kurumlar itibariyle silah taşıma hakkına sahip bu görevliler, gerektiğinde silahlarıyla müdahale etmiş, ancak yasa önünde bu durum, kendilerini veya korumakla görevli oldukları kişiyi meşru müdafaa olarak kabul edilmiştir.

Bugün geçerli olan özel güvenlik yasasını hazırlayan ekibin içinde yer alan, kendisi de Emniyet'ten emekli olmuş bir görüşmeciye göre, özel güvenlik yasaları "halktan gelen taleple" oluşturulmuştur. Bu talep, en genel anlamıyla bir güvenlik talebidir ve nedeni de "1970'lerden itibaren Türkiye'nin içine girdiği çatışma ortamı, banka soygunları, siyasi grupların çatışmalarının sokaklara dökülmesi" olarak ifade edilmiştir. Görüşmecimize göre bu gelişmeler, 1981'de kabul edilen yasanın tetikleyicisi oldu, ancak bu yasa talebe tam olarak cevap veremedi. Çünkü korunma talep eden en küçük ölçekli iş yerinin bile, Bakanlar Kurulu'ndan izin alması gerekiyordu ve bu da işlem süresini çok uzatıyordu. Aynı görüşmecinin sözleriyle, "Dolayısıyla sıradan biri, örneğin bir market sahibi, hırsızlıktan ya da kapkaçtan mustarip olup başvuruda bulunmuyor, bulunsa da sonuç alamıyordu".

Güvenliğin özelleşmesi yönündeki bir sonraki yasal adım, ancak neredeyse bundan yirmi yıl sonra, 1999 yılında yürürlüğe konan bölgesel bir düzenlemeyle atıldı. Aslında gerek Doğu ve Güneydoğu Anadolu'daki çatışmaların 1990'lı

yıllarda artması, gerekse 1996'da gerçekleştirilen Sabancı suikastı gibi olaylar güvenlik meselesini gündemde tutmaya devam ediyordu.[3] Görüşmecilerimize göre, Abdullah Öcalan'ın yakalanmasının yeni "terör eylemlerini" tetikleyeceği endişesiyle ve Mavi Çarşı'daki patlama sonucu insanların ölmesi, kurum ve kuruluşların maddi kayıplara uğraması üzerine, İstanbul Valiliği sonunda 1999/1 güvenlik tebliğini yayınlamaya karar verdi. Bu tebliğ ile her kuruluşun, kendi imkânlarıyla, giderlerin kendisi tarafından karşılanması şartıyla, giriş-çıkışları kontrol altına alabilecek, şüpheli durumları kolluk güçlerine bildirebilecek yeterli sayıda kişiyi işe alabilmesine olanak tanındı. Bir özel güvenlik şirketinde danışmanlık yapan görüşmecimizin anlattığına göre,

> Bu tedbir İstanbul'da büyük etki yarattı ama aynı zamanda bu kuruluşların bu personeli nereden bulacağı kaygısı oluşmaya başladı. Bu personelleri kendi standartlarına göre [...] aldılar ve belirgin olsun diye de bunlara üniforma benzeri kıyafetler giydirdiler.

Gazete ilanı veren şirketlere başvuran, herhangi bir eğitim almadan işe başlayan, "kapıda durmaları" beklenen bu "gözetim" görevlilerinin yetkileri ve hakları, bugünkü özel güvenlik görevlilerine oranla çok daha kısıtlıydı. Kısa süre içinde, gözetim görevlisi olarak çalışacak kişileri temin eden şirketler ortaya çıkmaya başladı, fakat mevzuat uygun olmadığından, bunlar öncelikle temizlik ve danışmanlık şirketleri olarak kuruldular. Aynı görüşmeciye göre,

> [Zamanla] gözetim işini yapan şirketler biraraya gelip dernekleşme[ye] başladı, bu dernekleşmeyle beraber bunun hukuki altyapıya kazandırılması ve 'gözetim' değil de özel güvenlik personeli olması yolunda bir çalışma başlatıldı. O dönemde devletin değişik organlarında yetkili bakanlıklarda bulunan bazı kişiler güvenliğin devletin tekelinde olduğunu, bunun özel şirketler tarafından yapılmasının büyük zararlara neden olabileceğini, toplum düzenini bozabileceğini, çeteleşmeyi ortaya çıkarabileceğini ifade etmek suretiyle öncelikle direndiler. Ama bir hesap yapıldığında özel güvenliğin bu sistem içerisinde, bunun faydalı olacağını değerlendiren devletin yetkili organlarında görev yapan bazı kişilerin etkisiyle 5188 numaralı yasa hazırlandı ve çıktı.

Burada söz konusu edilen "fayda" aslında ekonomik bir faydadır. Özelleşmeyle birlikte güvenlik maliyetinin önemli bir kısmının devletin omzundan kalkacağı varsayılır. Fakat güvenliğin özelleşmesine doğru atılan adımlar, bu

---

3 1980'li ve 1990'lı yılların güvenlik eksenli tartışmalarına dâhil edilmesi gereken önemli bir konu geçici köy korucularıdır. Geçici köy koruculuğu sistemi PKK eylemlerinin arttığı 1985 yılında, 1924 tarihli Köy Kanunu'nda yapılan bir değişiklikle kurulmuş ve böylece "güvenlik güçlerinden ve jandarma karakollarından uzak yerleşim birimlerinde yaşayan vatandaşlarımızın can ve mal güvenliğinin korunmasında güvenlik güçlerine yardımcı olmak" amaçlanmıştır (Beşe, 2006: 134). Devletin emniyet güçlerine yardımcı olacak nitelikte silahlı birlikler oluştursalar da, korucuları genel kolluk içerisinde değerlendirmek mümkün değildir. Koruculuk sisteminin genel bir değerlendirmesi için, bkz. Beşe, 2006.

alanda çalışan fakat çoğu devletin kolluk güçlerinde hizmet veren/vermiş kişiler arasındaki fikir çatışmalarıyla el ele gider. Şiddet tekelinin devlet elinde bulundurulması gerektiğini düşünenlere karşı, bazı kurumların ve tesislerin güvenliğinin polis veya jandarmaya bırakılmasına gerek olmadığını dile getirenler olur. Çünkü –Emniyet'te de görev yapmış, özel güvenlik danışmanı olan bir görüşmecimizin sözleriyle– suçla mücadele eğitimi almış olan polis ve jandarma güçlerini bir yeri korumakta kullanmak, bu gücü "hor kullanmak"tır. Bu kişilerin aldıkları eğitimin bedeli, böyle bir iş için oldukça yüksektir ve yalnızca koruma hizmetleri yapacak bir kişinin formasyonu için çok daha düşük maliyetli bir eğitimin yeteceğini ifade edenler olmuştur (Yine başka bir görüşmecinin ifadesiyle, "Boğaz köprülerini koruyan bir polisin dernekler hukukunu bilmesi gerekir mi?"). Böylece piyasa dilinin temel eksenlerinden maliyet hesapları, yatırım ve verimlilik gibi değişkenler güvenlik söz konusu olduğunda da dolaşıma girer. Bu hesaplar, devletin güvenlik alanından çekilebilmesini gerekçelendirir. Devlet bu alandaki tekelinden kısmen de olsa vazgeçer ve zamanla özel şirketlere burada yer açar. 10 Haziran 2004 tarihli ve 5188 sayılı Özel Güvenlik Hizmetlerine Dair Kanun'un kabul edilmesiyle birlikte özel güvenlik, bu alanda çalışan şirketler tarafından üçüncü kişilere satılabilecek bir hizmet olarak ortaya çıkar. Bu hizmeti ve onu temin edecek şirketleri 'resmen' tanıması, tanımlaması açısından kurucu bir yasadır bu: özel güvenlik piyasasını resmen *kurar*.

Bununla birlikte, bu piyasanın nasıl ayakta kaldığını anlamak için, özel güvenlik hizmetinin tüketicilerine de kulak vermek ve özel güvenlik ihtiyacının nasıl canlı tutulduğunu kavramak gerekmektedir. Çünkü özel güvenlik piyasasının ortaya çıkması ile bu yönde bir talebin şekillenmesi arasındaki ilişki de iki yönlüdür: piyasa talebi, talep piyasayı besler. Bir sonraki bölümde, özellikle özel güvenlik hizmetine başvuran kişilerin de görüşlerinden hareketle bu konulara odaklanacağız.

2. Güvenlik ihtiyacı ve özel güvenlik hizmeti

Çeşitli özel güvenlik hizmetlerinden faydalanan müşterilere neden buna ihtiyaç duyduklarını sorduğumuzda çoğu "3. sayfa olayları ve tinerciler, kapkaççılar" olarak özetlenebilecek ve doğrudan örneklerine şahit oldukları olayları aktardılar. Kimileri "kötü niyetli kişileri" neden gösterdi. Birçok kişi çocuk sahibi olmayı planladıktan sonra güvenlikli siteye taşındığını, çocuğunun hem evde hem de (site sınırları içinde kalan) sokakta güvende büyümesini istediğini söyledi. Biraz daha makro bir perspektifle yaklaşanlar (belki de karşısındaki sosyal bilimcinin beklentilerine cevap vermek isteyenler) sosyal politikaların zayıf olması nedeniyle yoksulluğun arttığını, gelir dağılımındaki kutuplaşmanın suçu körüklediğini, polis sayısının İstanbul gibi büyük bir kentte güvenliği sağlamaya

yetmediğini ve dolayısıyla devletin sağlayabileceği güvenlikten "fazlasına" ihtiyaç duyulduğunu anlattılar. Bu anlamda özel güvenlik, konuştuğumuz kişilerin hemen hepsi için sahici bir ihtiyaçtır: bu kişiler güvenlik görevlilerini gördükleri yerlerde kendilerini daha iyi hissederler. Bu ihtiyaç, güvenliğin bir hizmet olarak satılabilir bir meta haline gelmesinde belirleyicidir çünkü bu hizmetin tüketicilerini yaratmaktadır. Ancak bu süreci tersinden de okumak mümkündür: sektörü ayakta tutan ihtiyaç olabilir ama bu ihtiyacı tetikleyenin de sektörün büyümesi olduğunu görmek gerekir. Çünkü güvenlik sistem ve hizmetlerinin büyüyen bir çeşitlilikte satışa sunulması, "hissedilen güvensizliği" (Esen, 2007:107) tetikliyor; tüketiciyi suçun ve korunma ihtiyacının arttığına inandırıyor. Tüketici en azından, canına, malına, ailesine bir zarar gelmesi ihtimaline karşı, sayıları artan tüm bu önlemleri –alma şansı varken– almamış olmak istemiyor. Bu ihtiyaç-arz döngüsüne mülklerinin değerini yükseltmek isteyen emlak yatırımcıları da hemen ekleniveriyor. Bu alanda yapılan çalışmalar, korunaklı sitelerdeki tedbirlerin suç oranlarını düşürmediğini ve suçluları da dışarıda tutmaya yetmediğini; buna karşılık, hem oturanların daha güvende hissetmelerini sağladıklarını hem de koruma altındaki mülklerin ve alanların değerini yükselttiklerini gösteriyor (Atlas, 1999'dan aktaran Low, 2003).

Özel güvenlik piyasasına hâkim olan pazarlama dili, kişilerin güvensizlik hislerini tetiklemekle kalmıyor, onların bu yöndeki algılarını da dönüştürüyor. Çünkü bu dil, kişilere tehditlerin dışarıdan geldiğini, onlara engel olamayacaklarını, ancak kendilerine zarar gelmesini önleyecek tedbirler geliştirebileceklerini öğretmektedir. Bu yaklaşımın altındaki temel varsayım, güvende olmak için atılabilecek adımların bireysel olduğudur: toplumun bütününü daha güvenli hale getirecek kolektif adımlar atılamayacağına göre, kişinin kendisini korumanın yollarını bulması gerekir. Nitekim 'özel' güvenlik 'şahsın' (canının, malının) güvenliğine tercüme edilir; 'özel' terimi hizmet veren kurumun hukuki statüsünü belirtmekten çıkar, hizmetin muhatabına yönelir. Özel güvenlik şirketi yöneticisi bir görüşmecinin açıkça ortaya koyduğu gibi,

> Özel güvenlik kimi koruyor? Özeli koruyor! Sizin korunmaya değer bir kıymetiniz var, onu korumak istiyorsunuz. Bu size ait bir şey, toplumun geneline değil, [onu] korutturmak istiyorsanız, finansmanını da siz karşılamak zorundasınız.

Tehdit ve güvenlik algısındaki dönüşümü tamamlayan ikinci gelişme, dışarıdaki bu tehditlerin 'bölünebilir' olarak görülmeye başlanmasıdır. Kişinin evine hırsız girmesiyle arabasının gasp edilmesi, mutfağında yangın çıkması, alışveriş merkezinde çantasının çalınması ayrı ayrı tehditlerdir ve her birine karşı farklı önlemler alınması gerekir. Böylece önce bu tehditleri birbirinden ayıran güvenlik şirketleri, sonra çözümleri belirli paketler altında tekrar birleştirir ve müşterilerine sunar.

Güvenlik, devletin yurttaşları için bütünsel olarak temin etmekle yükümlü olduğu bir hizmet gibi kavramsallaştırılmaz artık; aynı zamanda bireysel girişim sonucunda elde edilebilen (ve zaten edilmesi gereken) bir metaya dönüşmüştür.[4] Kolluk güçlerinin sağladığı güvenlikten fazlasına ihtiyaç duyanlar, bunu satın almak zorundadır. Özel Güvenlik Hizmetleri Daire Başkanlığı'nın bağlı bulunduğu Emniyet Genel Müdür Yardımcısı görevini yürüten Gülcü, "Olayı şöyle düşünebiliriz" diye yazıyor:

> Devletin yürüttüğü kamu hizmetleri tüm toplumu kapsayan bir şemsiye gibidir. Şemsiye altındaki her birey veya kuruluş bunlardan yararlanır, yani yağmurdan korunmaya çalışır. Ancak şemsiye altında yer alan kimileri, şemsiyenin sağladığından fazla, ona ek olarak yağmurluk giymek istiyorlarsa giyebileceklerdir. Ancak yağmurluğun bedelini kendileri ödemeleri şartıyla (Gülcü, tarihsiz (a)).

Bora'nın (2004) da dikkat çektiği gibi, bu alandaki özelleşme, güvenliği farklı sınıfların farklı şekillerde kullanabildiği bir hakka dönüştürmüş; varlıklı kesimler özel güvenlik şirketlerine başvururken, yoksulların güvenliği Emniyet Teşkilatı'na bırakılmıştır.[5] Böylece sınıfsal farklılaşma ve yurttaşlık, güvenlik meselesi ekseninde yeniden tanımlanmış olur. Bu meseleyi tümüyle devlete emanet etmiş yurttaş yerini –gerekli ekonomik sermayeye sahipse tabii– karşı karşıya olduğu riskleri tespit etmek ve bunlara karşı tedbir almakla yükümü-

4 Toplumun güvenliğini sağlama ve bu amaçla şiddet kullanma yetkisini yalnızca devlete veren düşünce geleneğinin izini Hobbes, Locke ve Rousseau'ya kadar sürmek mümkün. Farklı biçimlerde de olsa "toplum sözleşmesi" düşüncesini ileri süren bu düşünürlere göre, bir topluluğu oluşturan bireyler, doğal hak ve özgürlüklerinin en azından bir kısmını (örneğin cezalandırma hakkını), canlarını ve mallarını koruması, toplumun güvenliğini sağlaması amacıyla devlete devrederler. Bu yaklaşımın izdüşümü Weber'in "Meslek Olarak Siyaset" makalesinde de görülebilir (2006). Weber'e göre devlet, fiziksel şiddetin meşru kullanımı yetkisini tekelinde bulundurur. Buradaki varsayım, kolektif bir rasyonaliteyi temsil eden devletin zor kullanma tekelini elinde bulundurmasının, kişisel/keyfi şiddet kullanımlarına engel olacağıdır. Böylece şiddet kullanma yetkisi, yurttaşların ortak iradesini temsil eden yasama ve yürütmenin denetimi altında kalır. Yine böylece, bir yandan şiddetin yalnızca yurttaşların güvenliği için kullanılması garanti altına alınırken, öte yandan da 'güvenlik' devletin yurttaşları için temin etmek durumunda olduğu bir hizmet olarak ortaya çıkar.

5 Özel güvenlik sektörü üzerine çalışmaları olan bir görüşmecimiz bu eleştiriye, geleneksel olarak devlete düşen görevlerin bir kısmının ("kısmen statik ve de özü gereği çoğu zaman silahsız yapılacak bazı koruma ve önleme faaliyetleri"nin) özel güvenlikçiler tarafından üstlenilmesi durumunda, kamu kolluğunun da daha verimli çalışabileceği düşüncesiyle cevap vermiştir. Bu konuda en sık zikredilen örneklerden biri futbol maçlarıdır. Aynı kişinin dikkat çektiği gibi, "ana amaç sportif olmakla [birlikte] özünde ticari bir faaliyet olan ve gerek kulüp ve gerekse yan sektörlerin çok büyük miktarda paralar kazandığı" futbol maçlarında, kentin güvenlik güçlerinin büyük bir kısmı dar bir alanda görevlendirilmektedir. Dolayısıyla söz konusu alana uzakta yaşayan çok sayıda kişinin güvenliği ihmal edilmektedir. Futbol maçlarının özel güvenlikçilere emanet edilmesi durumunda kentin geri kalanına daha iyi bir güvenlik hizmeti verilebilmesi mümkündür. Ancak asayiş suçlarına dair istatistiklerin –beklentinin aksine– özel güvenlik sektörünün ortaya çıkışını takip eden herhangi bir düşüşe işaret etmediğini hatırlatalım (Bkz. dipnot 20). Bora'nın eleştirisine başka görüşmeciler tarafından verilen ikinci bir yanıt ise, özel güvenliğin çoğunlukla mülkü koruduğu, mülk sahibi olanların da zaten bunun maliyetini karşılayacak imkâna sahip olduğudur. Ancak yine aşağıda tartışılacağı üzere, güvenliğin yalnız varlıklı kesimlerin derdi olduğu da doğru değildir.

lü müşteriye bırakır. Gerekli tedbirleri alarak suçun işlenmesini engellemek, bir müşteriye dönüşen yurttaşın sorumluluğu haline gelir. Hatta devletin kendisi de özel güvenlik şirketlerinin müşterisi haline gelebilir ve bu noktada askerlik şubelerini bile büyük oranda özel güvenlik şirketlerinin koruduğunu hatırlamak yeterlidir. Bu ekonomik imkândan yoksun olan kesimlerinse, devletin sunduğu güvenlikle yetinmesi beklenir.

Bugün 'özel güvenlik' denildiğinde, büyük ve kârlı bir piyasadan söz ediyoruz. Yalnız özel güvenlik şirketlerinin değil, aynı zamanda güvenlik elemanlarına eğitim veren kursların ve özel güvenlik sertifikalarından gelir elde eden, sektörü düzenleyen ve denetleyen devletin de belirleyici olduğu, yukarıda değindiğimiz güvensizlik hissi kadar gittikçe büyüyen işsiz havuzunu ve yeni teknolojileri de kâra dönüştüren bir piyasadan... Şimdi bu piyasanın işleyişini daha iyi anlayabilmek için sırasıyla özel güvenlik hizmeti veren şirketlere, sektördeki çalışma koşullarına ve bu alanda etkili olmaya çalışan örgütlenmelere odaklanacağız.

3. Özel güvenlik sektörü: Kurumlar, kişiler, koşullar

Özel güvenlik sektöründe sunulan hizmetler, kişi ve kurumların karşı karşıya kaldığı tehditlerin çeşitlenmesini yansıtacak şekilde, konut ve işyeri güvenliğinden, nakit ve değerli eşya taşımacılığına, kamusal ve yarı-kamusal alanların veya kişilerin korunmasına uzanıyor. Konut ve işyeri güvenliği söz konusu olduğunda kullanılan teknik donanım ve tamamlayıcı hizmetler de çeşitli: Alarm panelleri ve kapalı devre kamera sistemleri, hareket, gaz ve duman detektörleri, alarm haber alma merkezleri ve mobil devriyeler bu noktada ilk akla gelenler. Yine kartlı geçiş ve otomatik bariyer sistemleri, X-ray ve metal kapı detektörleri farklı nitelikteki mekânların korunmasına yönelik olarak hizmete sunuluyor. Nakit ve değerli eşya taşımacılığında devreye silahlı personel ve zırhlı araçlar giriyor. Molotof kokteyli veya bomba atıldığında kırılmayan cam filtreleri bu tür saldırılara maruz kalacağı düşünülen mekânlar için. Son olarak bilgi güvenliğini sağlamaya yönelik bilgisayar koruma ve belge imha sistemleri var. Sektördeki çoğu şirket, fiziksel olarak güvenlik hizmeti verdiği (kurumsal) müşterilerine aynı zamanda güvenlik danışmanlığı da yapıyor.

Bununla birlikte, özel güvenlik denilince akla ilk olarak 'elemanlı özel koruma hizmetleri' geliyor (Zaten alanı düzenleyen 5188 sayılı yasa da bu konu üzerinde duruyor). 2008 yılı Ağustos ayı itibariyle 300 bin civarında özel güvenlik görevlisi –hiç de cazip olmayan koşullarda– hizmet veriyor. Yine de işsizliğin yaygın olması ve bu mesleğe adım atmak için aranan şartların çok ağır olmaması özel güvenlikçi olmak isteyenlerin sayısını artırıyor. Bu şartlar, belirli bir öğrenim düzeyinde olmak (silahsız çalışanlar için sekiz yıllık ilköğretimi veya orta öğretimi, silahlılar içinse liseyi tamamlamış olmak); yasa tarafından belirtilmiş

suçlardan hüküm giymemiş olmak ve öngörülen eğitimi alarak bir özel güvenlik sertifikası edinmek olarak özetlenebilir. Ancak güvenlik şirketleri ile müşterileri arasında yapılan matbu sözleşmelerde ek şartlar tanımlanabiliyor (Örneğin bizim görüşme yaptığımız alışveriş merkezlerinden birinde 1.75'ten uzun, 29 yaşından genç olmak şartı aranıyordu).

Özel güvenlik eğitimi silahsız çalışacak kişiler için 90, silah taşıyacak olanlar içinse 120 saat olarak belirlenmiş durumda.[6] Bu eğitimler ortalama iki hafta sürüyor. Ancak eğitim süresinin kısa olması, bir özel güvenlikçi adayının hemen işe başlayabilmesi anlamına gelmiyor. Aday önce İçişleri Bakanlığı'nca oluşturulan sınav komisyonları tarafından yapılan sınava giriyor. Sınavı kazandığı takdirde yaklaşık bir ay valilikten sertifikasının çıkmasını bekliyor. Bundan sonra ortalama bir ay daha kimlik kartının çıkması sürüyor. Başka bir deyişle, sınavı kazanan bir özel güvenlikçi adayının eline kimlik kartı ancak ilk başvurusundan üç-dört ay sonra geçiyor. Sınav tarihleri çok sık olmadığı için, bu süre sekiz ayı bulabiliyor. Doğal olarak bu süre içerisinde para kazanmak gerekiyor. Üstelik eğitim ve sınav giderlerine, kimlik kartı için ödenmesi gereken harç miktarı eklenince, ortalama 1000 TL'lik bir harcama ortaya çıkıyor. Güvenlik elemanı olarak çalışanların asgari ücrete denk veya biraz üzerindeki ortalama maaşları düşünüldüğünde, söz konusu miktar daha da önemli hale geliyor. Bu sorunları aşmaya yönelik önerilerden biri, geçici kimlik belgesi çıkartılması (henüz bu yönde bir sonuç alınamamış). Bazı şirketlerse bu sorunu aşabilmek için yasalardaki boşluklardan yararlanıyor. 5188 sayılı yasadaki "Her ne ad altında olursa olsun, can ve mal güvenliğini sağlamak amacıyla özel güvenlik hizmeti dışında başka bir hizmet verilemez" maddesinin yürürlükten kaldırılmasıyla, can ve mal güvenliğini korumayı hedeflese de, "özel güvenlik" olarak tanımlanmak zorunda olmayan hizmetlerin sağlanması ihtimali doğuyor. Dolayısıyla birçok şirket de "denetim ve danışmanlık" adı altında, özel güvenlik sertifikası olmayan kişileri çalıştırarak, özel güvenliğe benzer hizmetler vermeyi tercih edebiliyor.

Çalışmaya başlayan güvenlik görevlilerini de pek kolay şartlar beklemiyor.[7] Öncelikle bu kişilerin yer yer hayati tehlike ile karşı karşıya kaldıklarını, yaptıkları işin "doğasının" meslek riskini artırdığını kabul etmek gerekiyor. Buna rağmen, sektörde ücretler düşük ve çalışma saatleri uzun. Çoğu özel güvenlik görevlisi asgari ücretle veya bunun biraz üzerinde bir maaşa çalışıyor, bazen bu ücrete yemek fişleri ve yol giderleri ekleniyor. Bizim görüştüğümüz güvenlik

6 Bu eğitimlerin, özellikle de silahlı özel güvenlik görevlilerine verilen fazladan 30 saatlik eğitimin çok yetersiz olduğunu birçok kişi vurguluyor. Bu kişilerden özel güvenlik şirketi yöneticisi Gürbüz Kaya'ya kulak verelim: "90 saatlik bir eğitimle polis kimliğinde, polise yardımcı bir kuvvet oluşturmaya çalışıyorsunuz, bu bir meslek olacak, diyorsunuz, o çocuktan da hırsızı engelle, müşteriyi memnun et diye bir ton şey bekliyorsunuz. Veya eline silah almamış bir genci, sadece 120 saatlik bir eğitimden sonra 20 mermiyle silahşor yapmaya çalışıyorsunuz"("Özel Güvenlik Ordusunun İmajı Nasıl Kurtulur?", Hürriyet İK, 15 Ocak 2007).

7 Bu koşulların, sektör içinden biri tarafından genel bir değerlendirmesi için bkz. Yusuf V. Dalda (2008). Dalda, burada aktardığımız noktaların hemen hepsi üzerinde duruyor.

elemanları arasında 500, 600, 800, 1000 TL maaş aldıklarını söyleyenler oldu. Güvenlik amirlerinin verdikleri rakamlar 1300-1500 TL'yi bulurken, yabancı dil bilen ve kişi koruması olarak çalışan kişilerin 2000 TL'ye varan ücretler alabildikleri zikredildi. Ayrıca görüşmecilerimiz, zaten az olan ücretlerden kesintiler yapıldığını, maaşlarının zamanında ödenmediğini, kimi zaman da SSK kayıtlarının yapılmadığını anlattılar (700 TL üzerinden işe girdiği halde eline 500 TL geçen, çalıştığı beşinci ayda henüz ikinci maaşını alabilmiş bir kişiyle görüştük örneğin). Sektördeki diğer bir olumsuzluk çalışma süreleriyle ilgili. 24 saatlik hizmetin üç vardiya olarak düzenlenmesi gerekirken, güvenlikçiler çoğunlukla 12 saat çalışıyorlar ve bu vardiya sistemi sektörde çalışan kadın sayısını da düşürüyor. Haftalık ve senelik izinler de her zaman verilmiyor.

Sektördeki maaşların yükselmesinin ve çalışma saatlerinin kısalmasının önündeki temel engelin, özel güvenlik şirketlerinin markalaşmaya gitmek veya eğitim düzeyi yüksek elemanlarla uzmanlaşmış hizmetler vermek yerine, ihale alabilmek için fiyatları aşağı çekmeleri olduğu ifade ediliyor. Özel Güvenlik Hizmetleri ve Eğitim İşverenleri Derneği yönetim kurulu başkanı Tayfun Acarlı durumu şu şekilde özetliyor:

> Bir güvenlik personelinin kârsız maliyeti 632 TL. Ama bugün bir kamu ihalesinde 600 TL'ye iş alınıyor. 500 kişilik güvenlik ekibi çalışacak gözüküyor. Şirket 500 yerine 300 kişi çalıştırıp 500 kişinin ücretini alıyor. Çünkü aldığı rakamda bırakın kâr etmeyi, cebinden öder.[8]

Bu durum özel güvenlik elemanlarına verilen eğitimin daha kapsamlı hale getirilememesinin nedenlerinden biri olarak da görülüyor: eğitim artınca maliyet de artıyor.

Sektörde öne çıkan sorunlardan bir diğeri iş güvencesinin olmaması. Özel güvenlik görevlileri, altı aylık veya bir yıllık sözleşmeler imzalıyorlar ve hizmet verdikleri müşteri ile aralarında bir sorun çıkarsa bu sözleşme yenilenmiyor. Çünkü özel güvenlik şirketi yöneticisi Kubuş'un dikkat çektiği gibi, "özel güvenliğin aldığı maaşı veren kişi müşteri" ve bu da "cezalandırılanın" çok daha hızlı işlemesine neden olabiliyor (Kubuş, 2007: 91). Bizim görüştüğümüz özel güvenlik görevlileri de benzer bir noktaya değindiler. Birkaç örneği sıralayalım: "Sitede [yaşayanlarla güvenlik görevlileri arasında] bir sorun yaşanırsa önce bana [güvenlik amirine] söylerler, daha sonra çözülmezse şirkete bildirirler [...] ama böyle durumlarda şirket öncelikle site oturanlarını dinler ve onlara inanır" (Sitede güvenlik amiri). "Şirket bu işi almak için trilyonlarca para harcıyor, isminin zedelenmesini istemez, bu yüzden yeri geldiğinde bir tane adamını harcaması gerekiyorsa harcar" (Üniversitede güvenlik görevlisi). "Amiri kafayı takar-

8 "Özel Güvenlik Krizde", http://www.aksiyon.com.tr/detay.php?id=23156&yorum=7450 (20 Ağustos 2008 tarihinde alınmıştır).

sa eğer istediğini işten atar" (Üniversitede başka bir güvenlik görevlisi). Günlük bir gazeteye adını vermeden açıklama yapan bir başka güvenlik görevlisi de çalışanların şirketlerin 'insafına' kaldığını şu sözlerle dile getiriyor: "Görev sırasında yaşadığın olaylarda, seni savunacak olan şirkettir, şirket isterse seni hırsız, isterse katil gibi yargılayabilir, o yüzden bağlı olduğun şirket sağlam olmalı". Görevlinin adını vermek istememesinin nedeni ise, sektörde "herkesin kolu[nun] her yere uzanıyor" olması. Görevli, tanınırsa iş bulamayacağını söylüyor.[9]

Özel güvenlik elemanlarının karşılaştıkları diğer bir sorun, yaptıkları işin toplumdaki statüsünün düşük olması. Güvenlik görevlilerinin çoğu yaptıkları işi "bir nevi polislik" olarak tanımlasa da, çoğu hizmet verdikleri yerlerde ciddiye alınmadıklarından yakınıyor. Alışveriş merkezlerinden birinde güvenlik görevlisi olarak çalışan bir görüşmecinin sözleriyle, alışveriş merkezine giren müşteri "Polis misin sen, kimsin, diyor, beni arayamazsın". Çünkü müşteri özel güvenlik görevlisine polise davranamayacağı şekilde davranabileceğini biliyor. Hatta özel bir sitede çalışan diğer bir görüşmeciye göre, özel güvenlik hizmetlerini müşterileri açısından 'cazip' kılan yönlerden birisi de bu:

> Bir de zengin adamın kaprisi çok. Polis onun nazını çekmiyor [...] örneğin yan tarafta site güvenliği yapan bir arkadaşımız var [...] sitede oturanların tüm kahrını o çekiyor. Mesela adamın park yerine birisi park ederse azarı hemen güvenlik elemanı işitiyor. Hatta geçen gün arkadaşa 'Benim plakamı ezberleyeceksin. Burası benim yerim dikkat edeceksin' diye fırça çekmiş.

Özel güvenlik görevlilerine verilen eğitimin az, maaşların düşük olması da bu durumu körüklüyor. Güvenlik elemanları zaten zor şartlarda çalıştıkları için, biraz daha iyi koşullar sağlayan şirketlere geçmekte tereddüt etmiyorlar. Bu durum, kısa süreli iş sözleşmeleriyle birleşince güvenlik şirketlerinde kalıcı kadroların oluşması zorlaşıyor. Özel güvenlik görevlilerinin önemli bir bölümünün sendika kurma ve greve çıkma hakkı da bulunmadığından, bu koşulların kısa vadede değişmesi ihtimal dâhilinde görünmüyor.[10]

Bununla birlikte 5188 sayılı yasa, özel güvenlik sektörü yöneticilerine dernek kurma ve derneğe üye olma hakkı tanıyor. Alandaki dernek sayısı yüksek: ÖZGÜDER (Özel Güvenlik Şirketleri Dayanışma Derneği), GÜSOD (Güvenlik Sanayicileri Organizasyon Birliği Derneği), ÖGSİAD (Özel Güvenlik Sektörü İşadamları Birliği Derneği), ÖGHİŞDER (Özel Güvenlik ve Eğitim İşverenler Derneği) bunlardan birkaçı. Bu derneklerin temel amaçları, güvenlik sektörünün oluşturulma ve düzenlenmesinde söz sahibi olabilmek şeklinde ortaya konuyor. Hukuksal altyapısını kurmuş, uzmanlaşmış, profesyonelleşmiş bir özel güvenlik sek-

9 "Herkesin kolu her yerde", *Cumhuriyet Pazar*, 8 Ekim 2006.

10 5188'in yasalaşmasından beri sıkça gündeme gelen sendika kurma hakkı, Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı ile yapılan bir dizi yazışmanın ardından özel kuruluşlarda çalışan özel güvenlik görevlilerine tanınıyor. Kamu kurumlarında çalışanlar içinse sendikalaşmak hâlâ mümkün değil.

törünün ortaya çıkması dileği birçok görüşmeci tarafından dile getirildi. Bir diğer amaç da hizmet veren güvenlik görevlilerinin haklarını savunabilmek, hukuksal anlamda yardım edebilmek ve yol göstermek olarak ifade ediliyor. Örneğin, TÖGÜD (Tüm Özel Güvenlikçiler Derneği) Yönetim Kurulu Başkanı Serkan Kaya'ya göre bu dernek, güvenlik görevlilerinin yaşam standartlarını yükseltmek, "merdiven altı" olarak tabir edilen şirketlere paralarını kaptırmalarına engel olmak amacıyla, piyasada yasaya uygun hizmet veren şirketleri belirlemeyi amaçlıyor.[11]

Bu derneklerin bir kısmı artık Tüm Özel Güvenlik Dernekleri Federasyonu çatısı altında birleşmiştir. Öncelikle bunun da çatışmasız bir süreç olmadığını gözlemlediğimizi belirtelim.[12] Yine de bu tür bir kurumsallaşmaya gidilebilmesi, sektördeki şirketlerin belirli bir süreklilik kazandığını ve birtakım fikir/çıkar ortaklıkları adına, piyasanın şekillenmesinde etkili olmak için biraraya gelebildiklerini gösteriyor. Bu aynı zamanda sektörün ortaya çıkmasına damgasını vuran "Güvenlik hizmetleri özelleşmeli midir?" sorusunun, yerini, "Özel güvenlik nasıl işlemelidir? Yetkileri ve sorumlulukları neler olmalıdır?" sorularına bıraktığına da işaret ediyor. Aslında soru nasıl sorulursa sorulsun, altında yatan endişenin kaynağı güvenlik hizmetlerinin özelleşmesinin, devletin zor kullanma yetkisinin –kısmen de olsa– başka ellere devri anlamına gelmesidir. "Özel güvenlik, kamu kolluğunun yardımcısı mıdır, alternatifi mi?" sorusu bu noktada önem kazanıyor.

4. Özel güvenlik ve kamu kolluğu ilişkisi

Özel güvenlik çoğunlukla, devletin bir parçası olmamakla birlikte devlet tarafından denetlenen (ve bazı açılardan denetlenmesi de gereken), kolluk güçlerinin çabasını tamamlaması beklenen, bunu da uzmanlaşarak ve devletin yetişemediği alanlara el atarak yapacak olan bir sektör olarak düşünülmektedir. Bu konuda birçok yayını bulunan Mustafa Gülcü, özel güvenliğin felsefesini iki temele dayandırmaktadır: liberal demokrasi ve liberal iktisat.[13] Çünkü Gülcü'ye göre özel güvenlik sisteminin iyi işleyebilmesi için düzenlemelerin mülkiyet ve teşebbüs hürriyetine, kişinin mülkünü koruma ve işletmesini yönetebilme hakkına dayandırılması gerekir. Vatandaşın kamu hizmetinin pasif alıcısı olmaktan çıkabilmesi önemlidir. Mevcut haliyle vatandaşı tam anlamıyla tatmin edemeyen güvenlik sisteminin kalitesinin yükseltilebilmesi de, serbest bir piyasa-

11 Bilgileri Kaya ile yapılan görüşmeden aldık. Başka bir örnek için, AGEHİD (Akdeniz Özel Güvenlik Hizmetleri Derneği) Başkanı Bolat Ankaralı'nın makalesine bakılabilir (Ankaralı, 2007).

12 Bu çatışmanın izini şu yazıda da görebiliriz: Kadir Çalış, "Federasyon Yoklama Yaptı... 13 Dernekten B'i Yok" (Çalış, 2008).

13 Gülcü buradaki liberal iktisat vurgusu nedeniyle haklı olarak özel güvenlik hizmetlerinin ortaya çıkışını 12 Eylül dönemi ile ilişkilendirir. Yazara göre o dönem, "ayak sesleri duyulmakta olan yeni çağın gereklerine göre kendisini yenileyemeyen sistemin, dışarıdan bir güçle ve kural dışı bir yöntemle yenilenme yörüngesine sokulma çabası olarak" değerlendirilmeli (Gülcü, tarihsiz (a)).

da çeşitli taleplere cevap verebilecek farklılaşmış güvenlik hizmetlerinin verilmesi ile mümkündür.

Ancak özelleşme sürecinin bu alanda biraz daha farklı işlediğine dikkat etmek gerekir. Çünkü özel güvenlik, Emniyet Teşkilatı ve Silahlı Kuvvetler tarafından sağlanan hizmetleri, özel hastanelerin devlet hastanelerini tamamladığı gibi tamamlamaz. Her şeyden önce, Emniyet ve Silahlı Kuvvetlerin devletle ilişkisi, devlet hastanelerinin devletle ilişkisinden farklıdır (belki bu güçlerin devletin kendisi olduğunu söylemek de fazla olmaz). Dolayısıyla bu kurumların görev ve yetkilerine paralel görev ve yetkilerin kısmen de olsa özel sektöre devri veya bu yetkilerin iki taraf arasında paylaşımı kolay olmaz. Buradaki belki de en ilginç nokta, 5188 sayılı yasanın sektörü en başından devletle özel sektör arasında sıkışmış muğlâk bir bölge olarak kurmasıdır. Bir yandan Valiliğe, bir yandan da Emniyet Genel Müdürlüğü, Özel Güvenlik Hizmetleri Daire Başkanlığı'na (dolayısıyla İçişleri Bakanlığı'na) bağlı olarak çalışan özel güvenlik sektörü üzerinde söz konusu kurumların etkisi, izin, idare ve denetleme aşamalarında billurlaşır.[14] Dolayısıyla özelleşme bu alanda, yasadaki tanımı itibariyle bile devlet müdahalesinden muaf, tamamen rekabetçi bir piyasa anlamına gelmez.

Nitekim Mudo Güvenlik Koordinatörü Şenoğul (2008) da özel güvenlik şirketlerinin, güvenliğin özelleşmesi anlamına bile gelmediğini söyler:

> Genel kolluk kuvvetlerinin asli görevi olmayan bu görevlerin özel güvenlik şirketlerince yapılmasından yetkiyi devretmesi anlamının çıkarılması yanlıştır. Özel güvenlik devletin yasal zor kullanma hakkını kanunla sınırlı devretmesi, işbirliği yapması, denetlemesi, gerektiğinde emrinde kullanmasıdır [...]Bu, bir tür yetkilendirme olup, yetkinin, devlet kolluğunun bulunmadığı yerde ya da onlarla birlikte kullanımının kendine has bir görünümüdür.

Özel güvenlik şirketlerinin kolluk güçleri kapsamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceği, üzerinde fikir birliğine varılmış bir konu değil.[15] Ancak açık

14 5188 sayılı Kanun'un 3. maddesi uyarınca, özel güvenlik birimi kurulması veya güvenlik hizmetinin şirketlere götürülmesi, özel güvenlik komisyonu kararı üzerine Valinin iznine bağlıdır. 4. maddeye göre söz konusu komisyon, Vali tarafından görevlendirilen bir Vali Yardımcısı başkanlığında toplanan, İl Emniyet Müdürlüğü, İl Jandarma Komutanlığı, Ticaret Odası Başkanlığı ve Sanayi Odası Başkanlığı'nın temsilcileriyle, izin için başvuran bir kuruluş yetkilisinden oluşur. Yine 3. maddeye göre, geçici ve acil hallerde izin, komisyon kararı aranmaksızın, Vali tarafından verilebilir (5335 sayılı Bazı Kanun ve Kanun Hükmünde Kararnamelerde Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun'un 23. maddesi yetkiyi Valinin şahsından alıp Valilik kurumuna vermiştir, bkz. Haspolat, 2005). Yine aynı yasanın 6. maddesine göre, mülki idare amirleri havalimanı, liman, gar gibi yerler ile müsabakalar, gösteriler ve benzeri etkinliklerde alınan özel güvenlik tedbirlerini denetlemeye ve gerekli hallerde ek önlemler aldırmaya yetkilidir. Buna göre olaya müdahale eden mülki amirin emirlerini özel güvenlik personeli yerine getirmek zorundadır. Son olarak özel güvenlik şirketlerinin denetimi, Emniyet Genel Müdürlüğü, Özel Güvenlik Hizmetleri Daire Başkanlığı tarafından yürütülmektedir.

15 Kolluk kuvvetlerinin sınıflandırılması ve özel güvenliğin bu şemada nasıl bir yere oturduğu konusunda yasalar çerçevesinde bir değerlendirme için bkz. Atılgan, 2007: 34-41. Atılgan, 5188 sayılı Kanun ve ilgili yönetmelik ve genelgelerin özel güvenlik şirketlerinin kolluk güçleri kapsamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceği konusunda kesin bir hüküm içermediklerini, do-

olan bir nokta var. Görüşmecilerimizden birinin ifadesiyle "Özel güvenlik şirketleri para kazanmak için kuruldu. Nokta. Polis teşkilatları para kazanmak için kurulmadı. Nokta". Gülcü de benzer bir noktaya dikkat çekiyor: "Özel güvenlik, ölçülebilir yarar/maliyet analizi gerektirir. Özel sektör marjinal yarar noktasına kadar güvenlik maliyetine katlanabilir. Daha fazlasına asla!" (akt. Uçar ve Uçar, 2005: 14).

Dolayısıyla bir denge bulunması gerekir ve Türkiye'de özel güvenlik mevzuatı da bu denge arayışını yansıtır. Özel güvenliğin, müşteri-bireylerin satın alabileceği, piyasa değeri taşıyan bir meta olarak mümkün mertebe 'serbest' bir biçimde tedarik edilebilmesi ile devletin bu faaliyetleri denetim altına alabilmek amacıyla yasalara tâbi tutma eğilimi arasındaki bir dengedir bu (Atılgan, 2007: 46). Doğal olarak bu durum devletin ne tam içinde ne de tam dışında bir alan yaratır. *Özel Güvenlik* dergisine yazan Kadir Çalış bu alanın görünümünü mitolojik varlıklara benzetiyor (Çalış, 2008):

> Mitolojiden bilirsiniz kafası insan gövdesi insan olmayan varlıklar olağandışı bir görüntü arz etmektedir. Bizim sektör de yarı resmî yarı sivil yapısı itibarıyla bu tarz bir görüntü vermekte; yani kafası resmî gövdesi sivil.

Aslında özel güvenlik sektörüne bu görünümünü veren yalnız yasal düzenlemeler değildir. Kamu kolluğundan ayrılarak veya emekli olarak bu sektörde iş kuran/işe başlayan kişiler nedeniyle özel güvenlik şirketleri, devlet denetimi kadar deneyiminin de gölgesinde kalmaktadır.[16] Kendisi de Emniyet'ten emekli olmuş, şu anda özel güvenlik sektöründe danışmanlık yapan bir görüşmecimiz, bu kişileri özel güvenlik sektörünün "beyin takımı" olarak nitelendirdi. Onların deneyimlerinin, hizmet alıcıların sektöre güven duymasının altındaki temel etken olduğunu ilave etti ve bu hizmetin "güvenilir ve saygın" kişilere (emekli askerlere ve polislere) teslim edilmesi halinde özel güvenliğin kamu güvenliği açısından da yararlı olabileceğinin altını çizdi. Tabii bu yaklaşımın ardında, kendi ifadesiyle, "kamu güvenliğiyle özel güvenlik arasında bir fark görmemesi" yatıyor. Zaten, "Kendinizi özel güvenlikçi mi yoksa emekli emniyet mensubu olarak mı tanımlarsınız?" sorusuna "emekli emniyet mensubuyum" cevabını verdi.

layısıyla bu konuda farklı yazarların farklı konumlar benimsediklerini dile getirmektedir (age.: 37). Bazı yazarlara göre kolluk faaliyetleri yalnız kamu güçleriyle yürütülebilecekken (örneğin Çolak, 2005), başkaları tersi yönde fikir bildirmektedir (örneğin, Dönmez, 2005; Eryılmaz, 2006).

16 Özel güvenlik şirketi kurmak isteyen kişinin dört yıllık yüksek okul mezunu olması şartını koşan özel güvenlik mevzuatı, "muvazzaf subaylar" için bu şartı kaldırmıştır. Benzer şekilde, genel kolluk kuvvetlerinden ve Milli İstihbarat Teşkilatı'ndan emekli olanlar ile en az beş yıl bu görevlerde çalıştıktan sonra kendi istekleriyle ayrılmış olanların, özel güvenlik görevlisi olarak çalışmak isteyen kişilerin tamamlamak zorunda oldukları özel güvenlik temel eğitimini almaları gerekmez. Bu hak, görevlerinden ayrılmalarından itibaren beş yıl süreyle geçerlidir; bundan sonra bütün özel güvenlik elemanları gibi beş yılda bir yenileme eğitimlerini başarıyla tamamlamaları gerekir. Böylece mevzuat, söz konusu kişilerin sektöre girmesini kolaylaştırmıştır (bkz. 5335 sayılı Bazı Kanun ve Kanun Hükmünde Kararnamelerde Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun, Madde 23).

Bu noktada bu kişilerle sivil kökenli çalışanlar arasında bir gerilim veya hiyerarşi olup olmadığı sorusu önem kazanıyor. Görüşmecilerimizden birisi böyle bir gerilimin olmadığını belirtirken, hiyerarşiye benzer bir ilişkiye değinmeden de geçemiyor:

> Emniyet kökenli birinin işe alımda önceliği vardır, çünkü güvenlik kavramına daha yakındır. Kamusal güvenlikle özel güvenlik anlayışı arasında kalın bir duvar yok, çok benzer şeyler. Sivil kökenli arkadaşlarımızı idareci olarak değerlendiriyoruz ancak danışmanlarımızın neredeyse hepsi asker/polis kökenli.

Benzer bir hiyerarşiden başka bir görüşmeci de dem vuruyor ama onun yaklaşımı farklı. Güvenlik şirketi yöneticisi bu kişiye göre, emniyet mensuplarının deneyimlerinden faydalanmak mümkün ama "biz anlaşamadık, geçmişte asker/polis kökenli birkaç arkadaşla çalışmayı denedik ancak olmadı, uyum sağlamadık" diyor ve ekliyor:

> Alıştıkları belli kalıplar oluyor, onları aşamadık. Çalışma disiplinleri hiyerarşik bir yapıdaydı, ancak bizim toplantılarımızda herkesin fikri eş değerdedir. Bir proje oluşturmaya çalışıyorsak toplanırız. Kimsenin fikri müdür diye daha kıymetli, görevi kapının güvenliğini sağlamak olan sektör emekçisi diye daha az kıymetli değildir.

Aslında benzer bir noktaya Polis Akademisi Güvenlik Bilimleri Enstitüsü Müdürü İbrahim Cerrah (2005:7) da parmak basıyor:

> Yaşamlarının çok büyük bir bölümünde 'Amirim!', 'Müdürüm!' gibi hitapları duyan ve buna alışan güvenlik mensupları emeklilik sonrası da bu hitapları ve onun gereği olan karşı rolleri beklemektedirler. Kendilerine özel sektörde iş verilen bazı emekli güvenlik görevlilerinin, değil beraber çalıştıkları diğer sivilleri astları gibi görmek, kendi işverenlerine karşı bile amirane tavır ve tutumlara girdikleri görülmektedir. Tüm yaşam boyunca sivilliğe karşı bilinçaltında taşıdıkları küçümseme veya en azından kendilerini sivilin üstünde görme düşüncesini aşıp da 'sıradan insanlardan bir insan olabilme' durumunu kabullenmekte zorlanmaktadırlar.

GÜSOD Yönetim Kurulu Birinci Başkan Yardımcısı Oryal Ünver, emekli polis ve askerlerin özel güvenlik sektöründe çalışmalarını, ek bir gelire kavuşmaları açısından olumlu buluyor, ancak bu kişilerin nüfuzlarını kullanma imkânına sahip olmalarındaki olumsuzluğa da dikkat çekmeden edemiyor.[17]

Burada üzerinde durulması gereken önemli bir nokta daha var. Emniyet'ten ve Silahlı Kuvvetlerden emekli olmuş kişiler nüfuzlarını bizzat özel güvenlik sektörünü denetlemekle görevlendirilmiş olan Özel Güvenlik Hizmetleri Daire Başkanlığı üzerinde de kullanabiliyorlar. Çünkü bu dairede çalışan memur-

17 Expo Channel kanalında "Reel Sektörle Mesai Saati" programında Ünver ile yapılan söyleşiden (20 Temmuz 2007).

lar, daha önce amirleri olarak görev yapmış kişilerin hizmet verdiği özel güvenlik şirketlerini denetlemekte, çalışma hayatlarının önemli bir kısmına damgasını vurmuş ast-üst ilişkisini görmezden gelmekte zorlanıyorlar. Böylece kolluk güçlerinden emekli olmuş kişilerin özel güvenlik sektörüne geçmesi, bir yandan bu alanı devlet gölgesinde bırakırken, bir yandan da sektörün devletin denetiminden sıyrılmasını kolaylaştırıyor. Sonuçta, tahayyülü, temsili ve işleyişi büyük oranda devletle iç içe geçmiş olan ve meşruiyetini de bu ilişkiden alan, ama tam da bu ilişki nedeniyle denetim altına alınamayan, güç kullanma yetkisine sahip yeni bir aktör ortaya çıkmış oluyor. Daha önemlisi, bu aktörün gündelik yaşantımız üzerinde, ilk bakışta görebildiklerimizden çok daha fazla etkisi var.

Öyleyse özel güvenlik sektörüne dair bu ilk izlenimlerden bir adım geri atıp, şimdiye kadar aktardığımız bilgileri eleştirel bir perspektifle değerlendirdiğimizde neler söyleyebiliriz? Özel güvenlik neler vaat etmişti, neler getirdi? Kentimizi ve gündelik yaşantımızı nasıl dönüştürdü? Bunu izleyen iki bölüm, bu soruları cevaplandırmaya çalışıyor.

5. Güvenliğin özelleşmesi: Vaatler ve getiriler

Daha önce de belirttiğimiz gibi, güvenlik hizmetlerinin özelleşmesini destekleyen taraflar öncelikle güvenlik ihtiyacının arttığını ve farklılaştığını vurguladılar. Bununla eşzamanlı olarak, özelleşmenin devletin sırtındaki mali yükü hafiflettiğini, istihdam sağladığını ve sivilleşmenin güvenlik hizmeti veren aktörleri daha şeffaf, daha denetlenebilir hale getirdiğini dile getirdiler. Bu savların ne derece doğru olduğunu değerlendirebilmek üzere, ilk olarak, güvenliğin özelleşmesinin kentlerimizi daha güvenli yerler haline getirip getirmedikleri üzerinde duralım.

İçişleri Bakanı yakın tarihli bir açıklamasında 2007 yılında kapkaç, hırsızlık, gasp ve yankesicilik suçlarında %24 oranında bir düşüş kaydetse de, bu bilginin genel bir eğilimi ne kadar yansıttığı belirsizdir.[18] Zira Emniyet Genel Müdürlüğü tarafından verilen asayiş olayları istatistiklerine bakıldığında, suç oranlarında belirgin bir azalmadan söz etmek mümkün görünmemektedir.[19] Aslında

18 T.C. İçişleri Bakanlığı Basın ve Halkla İlişkiler Müşavirliği, Basın Açıklaması (17 Temmuz 2008). Bkz. http://w3.icisleri.gov.tr/print.aspx?id=848.

19

Suç türü (Türkiye geneli)	*2000*	*2005*	*2007*
Evden hırsızlık	20.451	53.932	69.536
İşyerinden hırsızlık	21.751	43.733	42.698
Bankadan hırsızlık	160	158	146
Otodan hırsızlık	16.170	39.705	52.320
Oto hırsızlığı	14.954	32.051	22.852
Yankesicilik ve kapkaç	12.012	25.724	27.179
Mala karşı işlenen asayiş suçları toplamı (yukarıda verilmeyen başka kalemler dâhil)	137.852	289.765	359.161
Şahsa karşı işlenen asayiş suçları toplamı	119.070	184.283	234.475

Kaynak: Emniyet Genel Müdürlüğü, Bilgi Edinme Başvurusu (11 Ağustos 2008).

az çok kendi deneyimimizden ve genel gözlemlerden hareketle de söyleyebiliriz ki, gerek polisin yetkilerini artıran yasal düzenlemeler, gerekse kamusal alanları ve konut bölgelerini korumakla görevlendirilen özel güvenlikçiler daha güvenli bir Türkiye ve İstanbul anlamına gelmiyor. Son dönem İstanbul'da meydana gelen asayiş olaylarının hemen hepsinden sonra güvenlik kameraları görüntülerine başvurulması ve bu olayların her birinin MOBESE sisteminin kullanımını bir kere daha haklı çıkardığının vurgulanması da bizce yanıltıcıdır. Hrant Dink'in gün ortasında, İstanbul'un en kalabalık caddelerinden birinde vurulması (veya diğer örnekler: Güngören'deki patlamalar, Selimiye kışlasına doğru atılan havan topları, sendikalaşmak isteyen liman işçilerinin siyah gözlüklü kişiler tarafından dövülmesi) MOBESE kameralarının suçu önlemekten çok, işlenmiş bir suçun failini tespit etmekte kullanılabileceğini göstermiştir. Öte yandan, Dink cinayetinin ardından televizyonlara yansıyan 'beyaz bere'nin bir simgeye dönüşmesi, neredeyse bu görüntülerin hiç ortaya çıkmamasının daha güven verici olacağı hissini uyandırmış; cinayetin faili olduğu tespit edilen Ogün Samast da Türk bayrakları önünde çektirdiği fotoğraflarla, kameralardan hiç de çekinmediğini ispat etmiştir. Üstelik güvenlik kameraları görüntüleri, telefon kayıtları ve birçok başka belge yargının eline geçtiği halde cinayet hâlâ tam olarak çözülememiş; sokaklar da Dink'e benzer şekilde tehdit edilen kişiler için daha güvenli hale gelmemiştir.

Öyleyse sayıları gün geçtikçe artan güvenlik önlemleri hangi ihtiyaca cevap vermektedir? Bauman bu soruya yanıt ararken, Almanca'dan ödünç aldığı *unsicherheit* terimini kullanır. Bauman'a göre, *unsicherheit* çağdaş dertlerin "en sinsi ve acı verici" olanıdır. Almanca'da bu terim, İngilizce'de ancak üç terimle aktarılabilen duygu ve deneyimleri ifade eder (*uncertainty, insecurity, unsafety*). Bunlar (İngilizce metne sadık kalınarak) belirsizlik, güvensizlik ve emniyetsizlik olarak çevrilmiştir (Bauman, 2000a:13, 24-27). *Belirsizlik* iyi bir hamleyi kötüsünden, güvenilir olanı hainden, yararlıyı yararsızdan, uygun olanı olmayandan ayırmamızı sağlayan belirtileri kesin olarak bilemememiz anlamına gelmektedir. *Güvensizlik* kişinin kazandığı veya başardığı, onun için gurur veya saygınlık kaynağı olan (malı-mülkü, unvanları, becerileri, alışkanlıkları gibi) hiçbir şeyin gelecek günlerde bu değerini koruyabileceğinden emin olamamasından kaynaklanır. *Emniyetsizlik* ise, kişinin bedenin ve onun uzantılarının, yani evinin, mahallesinin ve bütün bunları içeren mekânın tehdit altında olması demektir.

Bauman'a göre bu ayrımın yapılması önemlidir; çünkü iktidarın en can alıcı kısmının siyasetin dışına çekildiği küreselleşen dünyada, geleneksel siyasi kurumlar kesinlik veya güvenlik sunamazlar. Pratik seçeneklerin kapsamını belirleyen iktidar, küresel sermayenin eline geçerek mekân-dışılaşmıştır; siyasetten kopmuştur. Mekâna bağlı kalan yerel siyasi kurumların 'başka alternatif olmadığı' gerekçesiyle desteklediği ve emek piyasalarının esnekliğini artırmaya, ticareti serbestleştirmeye ve yabancı sermayeyi çekmeye yönelik düzenleme ve uygula-

malar ise ancak daha fazla belirsizlik ve güvensizlik yaratır (*age.*: 60). Üstelik bu endişelerin üstesinden gelecek ortak girişimler geliştirmek imkânı da azalmıştır. Çünkü kişisel kaygıları kamusal meselelere tercüme etme becerisi pratik gerektiren bir sanattır; eski *agora*ların girişimciler tarafından devralınıp (iyi tüketicilere hitap eden) alışveriş merkezleri ve eğlence parklarına dönüştürülmesiyle bireylerin bu becerileri de körelmiştir. Özel dertler ve acılar bir birikim oluşturamaz, yoğunlaşıp ortak davalar haline gelemezler.

Dolayısıyla geleneksel siyasi kurumların yapabilecekleri tek şey toplumları rahatsız eden dağınık endişeyi *unsicherheit*'ın tek bir bileşenine indirgemektir: bu endişeyi teskin edecek görünür adımların atılabileceği tek alan olan emniyete. Siteleri koruyan güvenlik görevlileri, alışveriş merkezlerine, havaalanlarına ve cezaevlerine girerken altından geçtiğimiz elektronik kapılar, üniversite girişlerine yerleştirilen turnikeler, kentimizi kuşatan güvenlik kameraları bu noktada devreye girer: kentin karşılaşmak istemediğimiz, bizde emniyetsizlik hissi uyandıran 'öteki'sini, biz iyi tüketici-yurttaşlardan uzak tutmak üzere. Ancak bu durum gerçekte güvensizlik hissini körüklemektedir. ABD'de güvenlikli siteler üzerine çalışan Setha Low'a, görüşme yaptığı site sakinlerinden birinin, kızının yoksulları gördüğü zaman korktuğunu söylemesi boşuna değildir, görüşmeciye göre kızının korkusu "onları yeterince görmüyor" olmasından kaynaklanmaktadır (Low, 2004: 9). Kuşkusuz duvarların ardında yaşayanlar, 'içeride' daha güvende hissetmektedir, ancak dışarıdakilerden de daha çok korkmaktadırlar. Kendi kendini pekiştiren bu süreç içinde *farklılık* ve *tehdit* gitgide örtüşmeye başlar. Demek ki, güvenlik tedbirlerinin artırılması, suç oranlarının düşürülmesini sağlamadığı gibi, kentlilerin kendilerini genelde daha güvende hissedecekleri anlamına da gelmez. Zaten toplumsal tehdit algısının, suç oranlarından çok, güvenlik önlemlerinin seferber edilmesiyle bağıntılı olduğunu iddia eden çalışmalar yeni değildir (bkz. Davis, 1992:224).

Güvenlikteki özelleşmenin devletin sırtındaki mali yükü düşüreceği savı üzerinde de tekrar durmak gerekir. 1980 sonrasında, kurumların gerek (2495 sayılı yasaya dayanarak) kendi bünyelerinde oluşturdukları birimler aracılığıyla, gerekse (5188'in kabul edilmesinden sonra) başka şirketlerden satın alarak temin ettikleri güvenlik hizmetinin maliyeti, üretim maliyetlerine eklenmeye başlar. Aslında Gülcü'nün de ortaya koyduğu gibi, yalnızca özel şirketler açısından değil, kamu sektöründe çalışan kuruluşlar için de durum böyledir. Güvenlik giderlerini özel sektör "cebinden verirken", kamu sektörü "parayı hazineden verdi, kamudaki yöneticiler güvenlik maliyeti üzerinde düşünme ihtiyacını duymadılar" (Gülcü, tarihsiz (a)). Gülcü'nün dikkat çektiği gibi devlet hazinesinden ödense bile bu hizmetin bir bedeli vardır ve dolayısıyla özelleşme, devletin üzerindeki parasal yükün tamamen kalktığı anlamına gelmez (Buna karşılık, devletin özel güvenlik sertifikalarından önemli bir gelir elde ettiğini not edelim).

Özel güvenlik sektöründen beklenen faydalardan biri de istihdamı artırmasıdır. Bugün 300 bin civarında özel güvenlik görevlisi olduğu düşünülürse, bu kuşkusuz göz ardı edilemeyecek bir rakamdır. Ancak bu meslek, (Hardt ve Negri'nin adlandırmasıyla) "maddi olmayan" emeğin karşı karşıya kaldığı güvencesizlik ve olumsuzluklarla maluldür. Burada söz konusu olan bilgi, enformasyon, iletişim, ilişkiler veya duygulanımlar gibi maddi olmayan ürünler üreten emek biçimidir (Hardt ve Negri, 2004:122). Özel güvenlik sektörü de, yaşam biçimleri, insan ve eşya akışları, mekân düzenleri hakkında bilgiler biriktirmekte; denetlediği yaşam alanlarında belirli iletişim biçimlerinin ortaya çıkmasını sağlamakta ve güvenlik, güvensizlik veya esenlik gibi duygulanımlar üretmektedir (duygulanımlar, duygulardan farklı olarak hem bedeni hem zihni etkiler). Yazarlar tarafından tasvir edilen diğer maddi olmayan emek biçimlerinde olduğu gibi, özel güvenlik sektöründe de, iş günü genişleyip tüm yaşamı doldurabiliyor, emekçiler uzun süreli sözleşmeler olmadan çalıştırılıyorlar, çeşitli görevleri yerine getirecek kadar esnek ve sürekli mekân değiştirecek şekilde hareketli tutuluyorlar (*age.*: 84). Çalışma süreleri ve koşulları hakkındaki genel bilgileri yukarıda aktarmıştık; burada özel güvenlik görevlilerinin iş tanımlarının çok belirgin olmadığını, ihtiyaca göre farklı yerlerde görevlendirilebildiklerini ve müşterilerin taleplerine cevap vermek için iş tanımlarında yer almayan birçok işi yapmak zorunda kaldıklarını aktarmakla yetinelim (örneğin görüşmeci bir site sakini, asansörlere aşırı yük konulmasını engellemenin güvenlik görevlilerinin sorumlulukları arasında olduğunu belirtmiştir). Öte yandan Hardt ve Negri'nin maddi olmayan emeğe yükledikleri potansiyeli özel güvenlik sektöründe görmek zor. Yazarlara göre maddi olmayan emek, toplumsal yaşamın (ve dolayısıyla öznelliğin) üretim ve yeniden üretiminde rol alması nedeniyle onu dönüştürmeye muktedir; bu üretimi sadece işbirliği içinde gerçekleştirebildiği için de ağ şeklinde örgütlenmeye müsaittir. Ancak aşağıda daha detaylı bir şekilde tartışacağımız gibi, özel güvenliğin 'yaşam' üzerine müdahalesi, siyasi ve ekonomik erkin dayattığı yaşam biçiminin alternatifini üretmek yerine, onu daha kapsayıcı hale getirmekle yetiniyor.

Nitekim güvenlik hizmetlerinin serbest piyasaya devri, sivilleşmenin vaat ettiği şeffaflığı sağlamaktan uzak görünüyor. Her şeyden önce, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, bu alanın ne kadar sivil olduğunu kestirmek zor. Daha önce değinildiği gibi, sektörde çalışan kişilerin önemli bir bölümünün MİT, Emniyet Müdürlüğü veya TSK ile ilişkileri olduğu biliniyor. Eski MİT müsteşarı Sönmez Köksal, emekli generallerden Çevik Bir, MİT İstanbul Bölgesi eski başkanı Nuri Gündeş, adını Susurluk ve Ergenekon soruşturmaları sırasında sıkça duyduğumuz emekli tuğgeneral Veli Küçük, eski İstanbul valisi Erol Çakır, Alaattin Çakıcı'ya kırmızı pasaport temin ettiği iddia edilen Yavuz Ataç, Kuzey Irak'taki "çuval skandalı" sırasında Genelkurmay Harekât Daire Başkanı olan emekli Korgeneral Köksal Karabay bu isimlerden yalnızca birkaçı. Daha önemlisi, bu

kişilerin önemli bir kısmının adının, 'derin devlet'le ilişkilendirilen, 'çete' tipi örgütlenmelerde geçiyor olması.[20]

Üstelik özel güvenlik sektöründen yasadışına taşan ilişkiler ağında yalnız çete tipi örgütlenmeler yok. Soruşturması devam ettiği için detay vermeyen bir Emniyet çalışanının tespitine göre, "Merkezi İstanbul'da olan bazı şirketler vekâlet yoluyla isimlerini Doğu ve Güneydoğu'daki bazı şirketlere satmışlar. Kâğıt üzerinde sahipleri temiz. Ama sermayedarlarının örgüt bağlantısı biliniyor. Kendi örgütlerine eleman yetiştirebilirler ya da yetiştirdikleri güvenlikçiler aracılığıyla istihbarat toplayabilirler. Bu şekilde olan iki şirket halen faaliyette."[21] Nitekim şimdi güvenlik danışmanlığı yapan emekli Emniyet Müdürü Adnan Özkan "Biz kendi elimizle bir canavar yaratıyor olabiliriz diye" endişe ettiğini dile getiriyor.[22]

Bu, haksız bir endişe değildir. Güvenliğin özelleşmesi, Bora'nın tespitiyle, "kendi alanını/çıkarını korumak için şiddet kullanma salahiyetine ve gücüne sahip birimlerin ortaya çıkması" riskini taşır (2007: 61). 5188 sayılı yasanın, özel güvenlik görevlilerine tanıdığı yetkileri özetlemek gerekirse, ortaya şu tablo çıkar: Özel güvenlik görevlileri korudukları alanlara giriş yapanları detektörle arayabilir ve eşyalarını güvenlik sistemlerinden geçirebilir; güvenliğini sağladıkları etkinliklere katılanların üzerilerini ve eşyalarını arayabilir, bu kişilere kim-

20 Ergenekon operasyonu kapsamında yapılan soruşturmalardan gazetelere yansıyan bilgilerden bir kısmını burada aktaralım. İstanbul Ticaret Odası şirket sicil kayıtlarına göre, eski İstanbul valisi Erol Çakır, emekli tuğgeneral Veli Küçük ile Çakır'ın Özel Kalem Müdürlüğünü de yapmış olan Nihat Kubuş, 29 Eylül 2004'te Stratejik Güvenlik Koruma ve Eğitim Anonim Şirketi isimli özel güvenlik şirketini kuruyor. Kubuş'un Çakır'ın valiliği döneminde terfi ettirilerek İstanbul Narkotik Şube Müdürü, Çakır'ın görevden ayrılmasından sonra da Büyükçekmece İlçe Emniyet Müdürü olarak görev yaptığını eklemek gerek. Çakır'ın, Küçük ve Kubuş'la ortaklığı, 2006'da hisselerini devrederek ayrılmasına kadar sürüyor. Şirketin bir şubesinin Trabzon'da olmasının ve Hrant Dink cinayetiyle Veli Küçük'ün adının yeniden gündeme gelmesinin bu ortaklığın bitmesinde etkili olduğu öne sürülüyor ("Tuhaf bir 'iş ortaklığı'", Milliyet, 8 Ağustos 2008). Veli Küçük'ün, Ümraniye'deki evinde bombalar ele geçirilen emekli astsubay Oktay Yıldırım hakkında "Tanırım, benim güvenlik şirketimde çalışmıştı" demesi durumu daha da korkutucu hale getiriyor (Bu bombaların TSK'ya ait olduğu ve Cumhuriyet gazetesinin bombalanmasında kullanıldığı da iddialar arasında). Üstelik Yıldırım'ın daha sonra İstanbul Güvenlik'te çalıştığı da anlaşılıyor ki, bu şirketin sahipleri de emekli paşalar Baha Tüzüner ve Atilla Kurtaran ("Özel Güvenlikte Derin İlişkiler", Evrensel, 26 Ocak 2008).

Biraz daha geri gidersek, 'Sauna Çetesi' olarak bilinen ve üst düzey devlet görevlilerinin de dahil olduğu ilişkiler ağı içinde, bir özel güvenlik şirketinin adının geçtiğini hatırlayabiliriz ("Sauna Çetesi'ne Asker El Koydu", *Sabah*, 22 Şubat 2006).

Yavuz Ataç'la ilgili bazı bilgilere de, Ahmet Tulgar'ın bir yazısında rastlamak mümkün. Fransız Sokağı'nın açılışına giden Tulgar'ın, sokağı koruyan güvenlik görevlileri tarafından aranmak istenmesi ile başlayan tartışmaya, Ataç müdahale ediyor. Sokağı korumakla görevli ISS güvenlik şirketinin yönetim kurulu başkanı olan Ataç, Tulgar'ı "bu meseleyle uğraşmama[sını]" söyleyerek uyarıyor, "kendi usulünce, onların usullerince". Tulgar daha sonra bu durumu anlattığı bir yazıyı kaleme alıyor fakat yazısı o dönemde yazdığı Milliyet gazetesi tarafından yayınlanmıyor ("Özel güvenlikle kuşatılmış bir ülke", *Birgün*, 27 Ocak 2007).

21 "Özel Güvenlik Krizde", http://www.aksiyon.com.tr/detay.php?id=23156&yorum=7450 (20 Ağustos 2008 tarihinde alınmıştır).

22 "Özel Güvenlik Krizde", http://www.aksiyon.com.tr/detay.php?id=23156&yorum=7450 (20 Ağustos 2008 tarihinde alınmıştır).

lik sorabilir; delil veya suç teşkil edebilecek, ya da terk edilmiş/bulunmuş eşyaları emanete alabilir; doğal afet durumlarında ve yardım istenmesi halinde görev alanlarındaki işyeri veya konutlara girebilirler (Madde 7). Haklarında arama, yakalama veya mahkûmiyet kararı bulunan kişileri –yine bu kişiler görev alanları dâhilindeyse– yakalayabilirler. Benzer şekilde, yaptıkları aramalar sırasında, suç unsurları tespit ederlerse, önleyici yakalama yetkilerini kullanabilirler.[23]

Burada belirleyici olan nokta, özel güvenlik görevlilerine tanınan yetkilerin ancak kendi görev alanları dâhilinde geçerli olmasıdır. Aynı şekilde, silahlı özel güvenlik görevlileri, korumayı talep eden şirket tarafından temin edilen, müşteri-şirketin demirbaşına kayıtlı, ruhsatlandırılmış silahlarını yalnız görev alanları içinde ve görevli oldukları sürece taşıyabilirler (Özel güvenlik şirketleri belirli durumlar dışında silah alamaz veya bulunduramazlar). Burada söz konusu olan, silah taşıma ruhsatı değildir. Bu kısıtlamayla özel güvenlik ekiplerinin silahlı bir kuvvete dönüşmesinin engellenmesi amaçlanır.[24] Bununla birlikte, 5188 sayılı yasanın 9. maddesi, "işlenmiş bir suçun sanığı veya suç işleyeceğinden kuvvetle şüphe edilen kişinin takibi" ve "dışarıdan yapılan saldırılara karşı tedbir alınması" da dâhil olmak üzere, değerli eşya nakli, kişi koruma veya cenaze töreni gibi "güzergâh ifade eden durumlarda" söz konusu hattın bütününün görev alanı sayılabileceğini ifade eder. Nitekim Kazasker'deki Finansbank şubesini soymak isteyen iki kişiden birini banka içinde, diğerini kaçarken öldürdüğü gerekçesiyle yargılanan güvenlik görevlisi, "kanunun emrettiği görevi yerine getirdiği" ve "mala karşı işlenen suçlarda meşru müdafaada bulunduğu" gerekçesiyle beraat etmiştir.[25]

Burada vurgulamak istediğimiz nokta elbette söz konusu güvenlik görevlisinin haklı olup olmadığı değil, bir yeri korumakla görevlendirilmiş ve bir silahla donatılmış bir kişinin, günün birinde bu silahı kullanmasının kuvvetle muhtemel olduğudur. Üstelik bu tür bir durumun (silah kullanımı görevlinin yetkisi dâhilinde olsun olmasın) genellikle yaralanma veya ölümle sonuçlanacağıdır. Görüştüğümüz kişilerin çoğu, özel güvenlik görevlilerinin yetkilerini aştıkları örneklerin istisnai olduğunu vurguladılar. Birisi, durumu medyanın abarttığını ve bu türlü şiddete maruz kalanların genellikle "tinerciler, dilenciler, Çin-

23 Özel güvenlik görevlilerinin yetkilerinin geniş çaplı bir incelemesi için bkz. Atılgan, 2007.

24 5188 sayılı yasanın silah taşıma yetkisini düzenleyen 8. maddesi tam olarak şöyledir:
"Hangi koruma ve güvenlik hizmeti için ne miktar ve özellikte ateşli silah bulundurulabileceği komisyon tarafından belirlenir. Ancak eğitim ve öğretim kurumlarında, sağlık tesislerinde, talih oyunları işletmelerinde, içkili yerlerde silahlı özel güvenlik görevlisi çalıştırılmasına izin verilmez. Özel güvenlik görevlileri, özel toplantılarda, spor müsabakalarında, sahne gösterileri ve benzeri etkinliklerde silahlı olarak görev yapamazlar.
Koruma ve güvenlik hizmetinde kullanılacak silah ve teçhizat, ilgili kişi veya kuruluş tarafından temin edilir. Özel güvenlik şirketleri ateşli silah alamaz ve bulunduramazlar. Ancak özel güvenlik şirketlerine, para ve değerli eşya nakli, geçici süreli koruma ve güvenlik hizmetlerinde kullanılmak üzere, özel güvenlik eğitimi veren kurumlara, silah eğitiminde kullanılmak üzere, komisyonun kararı ve valinin onayı ile silah alma, kullanma ve taşıma izni verilebilir.".

25 "Güvenlik Görevlisi Beraat Etti", *Milliyet*, 26 Mayıs 2004.

gene kılıklı adamlar" olduğunu belirtti. Bu şekilde tasvir edilen kişilerin şiddet görmeyi neden hak ettikleri sorusu bir yana, yetki aşımının pek de istisna sayılamayacağını göstermek için birkaç örnek sayalım. Özel güvenlik görevlileri tarafından, Cevahir Alışveriş Merkezi'nde dövülen bir kız çocuğuna ait görüntüler hemen hepimizin aklına kazınmışken, Elbistan'daki Meslek Yüksekokulu'na girmeye çalışırken güvenlik görevlisi tarafından açılan ateş sonucu hayatını kaybeden bir kişi ile ağır yaralanan iki arkadaşını belki de anımsamıyoruz.[26] Marmaris'te yine bir alışveriş merkezi girişinde bir genç kadının güvenlik görevlileri tarafından yerlerde sürüklenmesi de hatırlanmaya değer.[27] Topçular-Eskihisar feribotunda bayrak açmak isteyen Sarıyerspor taraftarlarını, iskeleye yanaştığı sırada gemide bıçaklayan, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi öğrencisi Tonguç Cankurt'u sınavı olduğu günlerden birinde okula almayan, çıkan arbedede öğrenciyi bayıltana kadar döven, kaburga kemiklerinden birini kıran güvenlik görevlileri de yakın tarihlerde gazetelere yansıdı.[28] Yansımayan haberler arasında, engelli oğlu ile birlikte Vakfı Gureba Hastanesi'ndeki hastasını ziyarete gelen, fakat yalnızca bir kişinin girebileceği gerekçesiyle durdurulan bir kadının hikâyesi var. Olaya şahit olan kişinin aktardığına göre, oğlunun kendi başına yolunu bulamayacağını, derdini anlatamayacağını ifade etmeye çalışan kadına özel güvenlik görevlisi tarafından verilen cevap, "yolunu bulamayan ziyaret edip ne yapacak?" oluyor. Aralarında çıkan tartışmada, kadın darbe alırken, engelli oğlu da 5-6 güvenlik görevlisi tarafından meşrubat makinesi ile duvar arasına sıkıştırılarak "tekme tokat" dövülüyor. Durumu daha da korkunç kılan, tartışma yatıştıktan ve karakola gerekli şikâyet yapıldıktan sonra, görevlilerden birinin, kadına "Boşuna uğraşma teyze, bize bir şey olmaz, bu şirket bu gibi durumlarda bizi kurtarır, bizim başımızdakiler emekli emniyetçi, bu

26 "Cevahir'de Zorbalık", *Radikal*, 19 Aralık 2006; "Okul Güvenliği Ateş Açtı", *Milliyet*, 22 Kasım 2006.

Özellikle üniversitelerde özel güvenlik görevlilerinin sicili pek temiz değil. Marmara Üniversitesi öğrencilerinin bir kısmı, karşıt görüşlü öğrencilerin kendilerini dövmelerine izin verdikleri gerekçesiyle Göztepe ve Haydarpaşa yerleşkelerini koruyan özel güvenlik elemanları hakkında savcılığa suç duyurusunda bulundular ("MÜ'de Özel Güvenliğe Suç Duyurusu", *Hürriyet*, 11 Kasım 2004). Yıldız Teknik Üniversitesi'nde de, yemek boykotuna katılan öğrencilerin okulun özel güvenlik görevlileri tarafından fotoğraflandığı biliniyor ("Yemek boykotuna soruşturma açıldı", Sabah, 12 *Temmuz* 2007).

27 "En çok "özel" korunma talebi, alışveriş merkezlerinden...", *Cumhuriyet Pazar*, 8 Ekim 2006.

28 "Böyle Güvenlik Görevlisi Olur mu?", *Hürriyet*, 24 Kasım 2006; "Bu sadece basit bir örnek", Cumhuriyet Pazar, 8 Ekim 2006. Arabalı vapurda çıkan olaylardan sorumlu tutulan Campak Koruma ve Güvenlik Hizmetleri isimli şirket daha sonra Private Security dergisi aracılığıyla yayınladığı bir duyuruda, kesici aletlerin taraftarlarca taşındığını, yaşanan kargaşada yaralanan taraftarlar olduğu gibi, güvenlik görevlilerinin de montlarında darbe izleri bulunduğunu açıklamıştır ("Kamuoyuna Duyuru", Private Security, Ocak 2007). Derginin aynı sayısında, Cevahir Alışveriş Merkezi'nde meydana gelen olaya da geniş yer ayrılmış, güvenlik sektörü ileri gelenlerinin konuyla ilgili görüşleri aktarılmıştır. Görüntüleri basın mensuplarına veren kişinin, daha önce çalıştığı mağazada bir çalışanı darp ettiği, bu nedenle iş akdinin feshedildiği ve görüntüleri bundan kaynaklı düşmanlık duyguları içinde kaydetmiş olabileceği de bu dosyada yer aldı. Bu arada görüşlerine başvurulan yetkililerin hemen hepsinin, sektörün hukuka uygun çalışması gerektiğini vurguladıklarını da hatırlatalım ("Haber-Yorum", Private Security, Ocak 2007).

işi yapmanın raconu bu, yoksa bize iş yaptıramazlar, uğraştığınla kalırsın" demiş olması.[29]

Tabii bu tür ilişkilerden beklentilerin boşa çıktığı durumlar da var, fakat anlatılar, bu durumların da özel güvenlik görevlilerini şiddet kullanmaktan alıkoyamadığını gösteriyor. Bir görevlinin kendi anlatımıyla,

> Görevli olduğumuz işyerinde hırsızlık olmuş ama failler yakalanamamıştı. İşyeri yöneticisi ve amirimiz, güvenlik görevlisi olarak bizi suçlayıcı konuşmalar yaptılar. [...] Daha sonra tekrar geleceğini düşünerek, hırsızı yakalamak için arkadaşlarla söz birliği ettik. O gece iki çocuğu binaya girerken yakaladık. Daha önceki hırsızlığı da onların yapıp yapmadığını anlamak için çocukları biraz sıkıştırdık. Konuşmadılar. Biz de daha ileri gitmeden polise haber verdik. Polis, hırsızları teslim almaya geldiğinde çekingen davrandı [...] Önce "Bunları dövmüşsünüz, biz teslim almayız" dediler. Üsteledik, gönülsüz de olsa teslim aldılar. [...] Meğer polis, çocukları doktora götürmüş, doktor da raporunda çocukların dövüldüğünü yazmış. [...] Polislerin bizi satacağı hiç aklımıza gelmezdi (aktaran Gülcü, tarihsiz (b)).

Bizim görüştüğümüz güvenlik görevlilerinden biri, polisi hiç bilgilendirmedikleri durumlar olduğunu da anlattı:

> Adli olaylarda haberdar ediyoruz. Ama çoğunlukla kendi içimizde hallediyoruz sorunu. Örneğin bir hırsız yakalamıştık. Bizim arkadaşlar adamı bir temiz dövmüşler. Sonra da salıverdik gitti. Çünkü ona daha fazlasını yapmaya, işe polisi karıştırmaya gerek duymadık.

Böyle örnekler özel güvenlik görevlilerinin yalnız yakalama yetkisini kullanmadıklarını; adaleti yerine getirme ve/ya cezalandırma görevini de üstlendiklerini, kimi zaman da pişman etmekle 'yetindiklerini' gösteriyor. Bize anlatılan olaylar arasında, güvenlik amirine küfreden elemanlardan birinin, amiri korumakla görevli 'tim' tarafından "ağzı burnu dağılıncaya" kadar dövülmesi de var. Bu da ölçüsüz şiddet kullanımının yalnız dışarıdakilere yöneltilmediğine, sektör içinde de yoğun olduğuna işaret ediyor. Şiddet kullanımını, koşulları ve yapısı itibariyle –teşvik etmese de– kolaylaştıran özel güvenlik sektörünün gerçekten daha güvenli bir kent yaşamı vaat edip etmediği üzerinde de tekrar durmak gerekiyor.

6. Kent yaşamı ve özel güvenlik

Buraya kadar sıraladığımız örnekler, bugün kent yaşamını daha güvenli hale getirmek için atılan adımların, bu amaca ulaşmaktan uzak olduğunu göstermektedir. Gerçekte güvenliğin özelleşmesi, göz ardı edilemeyecek yetkilerle dona-

29 http://www.hukuki.net/topic.asp?TOPIC_ID=200 (20 Ağustos 2008 tarihinde alınmıştır).

tılmış, çalıştığı yerin yaşam bilgisini biriktirebilen, buradaki mekân kullanımına müdahale edebilen bir çalışanlar 'ordu'su yaratmıştır ve bu yetkilerin aşılması durumunda karşı karşıya kaldığımız tehditler, yukarıda özetlendiği gibi, hiç de az değildir. Ancak kişiye/mekâna özel güvenlik anlayışının kent yaşamını nasıl dönüştürdüğünü görebilmek için, konunun daha geniş bir perspektiften de ele alınması gerekir. Birincisi, söz konusu yetkiler yalnız görev bölgeleri dâhilinde geçerli olsa ve güvenlik elemanları yetki sınırlamalarına sadık kalsa bile, bu kişilerin artık gündelik hayatın hemen her anında/alanında karşımıza çıktıkları göz önünde bulundurulduğunda meselenin farklı bir boyut kazandığı anlaşılıyor. Başka bir deyişle, kanunen belirli yerler ve zamanlarla kısıtlanmış yetkiler, uygulamada kent mekânına yayılan bir süreklilik kazanıyor ve kentlilerin mekân-zaman kullanımını dönüştürüyor[30]. İkincisi, güvenlik elemanları kadar, kent mekânına kazınan diğer tedbirlerin de (örneğin kameraların) bu dönüşümdeki rolünü göz ardı etmemek gerekiyor, çünkü tüm bu uygulamalar biraraya gelerek güvenlik teçhizatını daha kapsamlı hale getiriyor. Bütün bunlara, güvenlik söz konusu olunca hassaslaşan bireylerin, gündelik yaşamlarını bu hassasiyetlere göre planlama eğilimlerini de ekleyebiliriz. Böylece İstanbul'un silueti farklı bir güvenlik anlayışının gölgesinde yeniden şekilleniyor ve eski mahallelerin yerini sayıları hızla artan güvenli adacıklar alıyor. Güvenli adacıkların daha güvenli bir kent anlamına gelip gelmediği ise cevaplanması gereken bir soru olarak kalıyor.

Öncelikle, güvenlikli siteler, alışveriş merkezleri veya ofis blokları gibi, 'içine dönük' yaşayan ve yalnız içeride kalanları korumayı amaçlayan bu güvenli adacıkların, kent sokakları açısından ciddi bir güvenlik zaafı anlamına geldiğini hatırlatalım. Kabadayı'nın dikkat çektiği gibi, monoton cepheler yığan bu tarz bir mimari, özellikle çalışmanın durduğu geç saatlerde, başka hiçbir kullanıma izin vermeyen, dolayısıyla kimsenin geçmediği tekinsiz boşluklar yaratarak duvarların dışında kalanlar açısından önemli bir tehdit oluşturur (Kabadayı, 2007: 72-73; ayrıca bkz. Davis, 1992: 223-263). Bu boşluklar, geç bir saatte ofisinden

30 Burada söz ettiğimiz sürecin kapsamı hakkında bir fikir vermek açısından, özel güvenlik şirketlerine emanet edilen alanları örneklendirelim: Üniversitelerin hemen tümü, Danıştay, askerlik şubeleri, belediyeler, müzeler (devlet müzeleri de dâhil olmak üzere), semt pazarları, hatta Emniyet Teşkilatı'nın kendisi. Türk Polis Teşkilatı'nın 158. kuruluş yıldönümü nedeniyle Abdi İpekçi Spor Salonu'nda düzenlenen gecede güvenliği, Güvenlik Sistemleri ve Gözetim Organizasyon Derneği (GÜSOD) üyesi 13 şirkete bağlı 165 güvenlik görevlisi sağlamış. 2004 yılında Cihangir Coşkun Sokak sakinlerinden 16 apartman yöneticisi biraraya gelerek sokağın güvenliğini sağlamaları için iki güvenlik görevlisi tutmuş. Beyoğlu'nda restoranlarıyla ünlü diğer iki sokak (Nevizade ve Cezayir sokakları) da uzun zamandır özel güvenlik koruması altında. Hatta Beyoğlu Güzelleştirme ve Koruma Derneği'nin Beyoğlu Güvenlik Akademisi kurmak için hazırlıklara başladığı söyleniyor. Kumkapı da özel güvenlik koruması altında. Osmanbey'deki Şair Nigar Sokağı Osmanbey Tekstilci İşadamları Derneği'nin, Mahmutpaşa Caddesi ise Mahmutpaşa Esnaf Derneği'nin tuttuğu güvenlik ekiplerine emanet edilmiş.

("Resmi polislere 'özel' güvenlik", *Milliyet*, 9 Nisan 2003; "Kendi mahalleni kendin koru", http://www.tempodergisi.com.tr/toplum_politika/04743/; "Beyoğlu'nu akademili güvenlikçi koruyacak", *Milliyet*, 30 Nisan 2006; "Mahmutpaşa Kapkaç Timi", *Sabah*, 20 Temmuz 2001).

çıkan beyaz-yakalı kadar evine dönen işçi için de tehlikelidir; çünkü güvenlik zannedildiği gibi yalnız varlıklı kesimlerin değil, herkesin derdidir ve 'bazı' bölgelerini korumak kentleri daha güvenli hale getirmez.[31]

İkinci olarak, bu tarz bir mimarinin ve ona eşlik eden güvenlik tedbirlerinin duvarların içerisinde kalanlar için de daha fazla güvenlik anlamına gelip gelmediği tartışma konusudur. Bu noktada iki örnek üzerinde durulabilir. Bunların ilki, özel-kamusal ayrımının belirsizleştiği, yarı-kamusal diyebileceğimiz alanlardır. Alışveriş merkezleri gibi, mülkiyeti itibariyle özel ama kamusal kullanıma açık olan bu yerler "kitlesel özel mülkiyet" olarak adlandırılıyor (özel müzeler, sergi ve konser salonları veya kalabalık ofis blokları da aynı grupta değerlendirilebilir). Buraların, konumuz açısından önem taşıyan niteliği "özel mülkiyetin korunması ile kamu düzeninin korunmasının iç içe geçtiği" mekânlar olmaları (Özkazanç, 2007: 42). Örneğin, bir alışveriş merkezini korumakla görevlendirilmiş bir elemanın, öncelikle kendi işverenine mi, bu işverenin müşterisi olan alışveriş merkezine mi, yoksa alışverişe gelen 'kamu'ya karşı mı sorumlu olduğu açık değildir.[32] Aynı şekilde bu kişinin, alışveriş merkezi sahibinin özel mülkünü mü, yoksa ziyaretçileri mi korumaya öncelik vermesi gerektiği de belirsizdir. Ya bu ikisinden birini seçmesi gerektiği durumda? Sonuçta, özellikle Cevahir'de dövülen kız çocuğunu veya Marmaris'te saçından sürüklenen müşteriyi de hatırladığımızda, özel güvenliğin bu tür yapıları 'kamu' açısından daha güvenli hale getirip getirmediği oldukça tartışmalı bir konu olarak kalır. Bununla birlikte, girişlerin denetlenmesine ve istenmeyen kesimlerin filtrelenmesine yönelik tedbir ve teknolojilerin buraların kamusallığını erittiği açıktır.

Özel güvenliğin bir diğer hedefi, konumları itibariyle ancak araba ulaşımını teşvik eden; kentin kalabalığına ve canlılığına uzak; alışveriş merkezleri, spor tesisleri ve çocuk yuvalarıyla 'kendi kendilerine yeten' (bunu 'kendi içlerine ka-

31 Karadolap Mahallesi örneğinin açıkça ortaya koyduğu gibi, yoksul kesimlerin zaten güvenlik ihtiyacı duymadıkları doğru değildir ve çevresindeki yüksek gelirli bölgeler tarafından "suç yuvası" olarak görülen bir yerin de en önemli derdi güvensizlik olabilir (Soykan, 2007). İşsiz gençlerin çetelere katıldığı, hırsızlık yaptığı Karadolap'taki bu duruma son vermek isteyen Halk İnisiyatifi'nin aktif katılımcılarından Çayan Dursun şöyle diyor:

Güvenlik sorunu sadece kentin merkezlerinde yaşanıyormuş gibi görünüyor. Oysa asıl tedirginlik ve mağduriyet buralarda yaşanıyor [...] Biz burada suç işleyen çocukları kazanmak için çalıştık. Çalışmalarımızdan sonra suçlarda önemli bir azalma oldu ama polis hiçbir şey yapmıyor. Devlet ve medya buralar yokmuş, buradaki insanların hepsi suçluymuş gibi davranıyor. Oysa buradaki insanlar da huzur içinde yaşamak istiyor (akt. Soykan, 2007: 96).

32 Özel güvenlik görevlilerinin 'kamu hizmeti' verip vermediği kendi başına bir tartışma konusu. Görüşmecilerimizden birine göre, çalıştığı yer veya işvereni değil, hizmetinin niteliği bu kişinin statüsünü belirliyor; başka bir deyişle, bu sorunun cevabı, görevlinin kamu hizmeti verdiği yönünde. Özel güvenlik görevlilerinin "kamu gücü kullanma yetkisiyle donatılmış" (Gülcü, tarihsiz(b)) olmaları bu görüşü pekiştiriyor. Örneğin, özel güvenlikçilerin silah kullanmaları durumunda kullanılan ölçütler "Polis Vazife ve Salahiyet Kanunu"ndaki silah kullanmanın meşru müdafaa ile ilgili ölçütlere paralellikler gösteriyor.

Bununla birlikte, yine Gülcü'ye göre, bu kişilere kamu gücü kullanma yetkisi verilmiş olması, güvenlik birimlerinin mülkiyetinin de kamuya ait olduğu sonucunu doğurmaz, bu birimlerin mülkiyeti, bünyesinde bulundukları kuruluşa aittir (Gülcü, tarihsiz (a)).

palı' olarak da okumak mümkündür) ve 24 saat korundukları özenle vurgulanan sitelerdir (bkz. Pérouse ve Danış, 2005). Ancak Davis'in de dikkat çektiği gibi buralarda alınan güvenlik önlemleri de, profesyonel suçlulardan ziyade, masum yabancıları dışarıda tutma konusunda başarılı olur (Davis, 1992: 250). Ankara'daki bir sitede, taşıma şirketi çalışanı görünümündeki kişilerin, bir evin bütün eşyasını –güvenlik görevlilerinin gözleri önünde– kamyonlara yükleyip götürdüklerini bir örnek olarak aktarabiliriz.[33] Üstelik Rieniets'in (2007) altını çizdiği bir tuhaflık daha söz konusudur. Çoğu güvenlikli site sakini, şehir merkezinden uzakta, gecekondu mahalleleriyle çevrili bir yerde yaşadığı için, öncelikle o mahallelerin tehdidinden korunması gerektiğini düşünmektedir. Oysa güvenlik, yine o mahallelerde oturan kişilere emanet edilirken, sitelerde bahçıvan, kâhya, çocuk bakıcısı ve temizlik işçisi olarak çalışanlar da yine yakındaki mahallelerden gelmektedir.

Öyleyse bu sitelerin sakinlerine vaat ettiği "güvenlik hissi"nin kaynağı nedir? Low bu hissin kaynağının "kişisel ve toplumsal deneyimin düzenlenmesi" olduğunu iddia ediyor (Low, 2004: 10). Sitelerde giriş-çıkışlar kadar, binaların dış cephe boyası, havuzları kullanma saatleri, bahçenize ekebileceğiniz çiçekler de denetim altına alınıyor. Siteye taşınan biri, en azından yaşam tarzı kendisinden çok da farklı olmayan kişilerle birlikte yaşamayı garantiliyor ve bu tarzı koruyabilmek için de, özgürlüklerinin kısıtlanması pahasına site yönetiminin kurallarına uymayı seçiyor. Burada dikkat çekici olan, güvenliğin artık *estetik* bir konu haline gelmesidir. Bauman (1996) da 'öteki' ile kurulan ilişkinin artık bir estetik meselesi olduğunu yazmıştır. Bu ilişkiyi belirleyen, birarada yaşamaktan ve aynı kaynakları paylaşmaktan doğan sorumluluk değil, zevk ve beğeniye dayanan tercihlerdir. "Estetik mesafe" diğer toplumsal ayrışma biçimlerinden farklıdır; çünkü mesafeyi belirleyen, mesafe koyanın kendisine seçmiş olduğu yaşam tarzı, tüketim tercihleri ve beğenileridir. Güvenlik teknolojileri de aslında bu kıstaslara uymayanları filtreler. Buradaki varsayım, yaşam tarzı bize benzemeyen, dolayısıyla da *gözümüze hoş görünmeyen* bir kişinin aynı zamanda bir güvensizlik kaynağı olduğudur. Bu yönde şu ana kadar varılan son nokta ise, Brezilya'da yoksulları gruplar halinde yok etmeyi amaçlayan çetelerdir.

---

33 Bir diğer örnek, Büyükçekmece'deki Ardıçlı Evler Sitesi'nde olanlar. 2005 yılında sitede oturan bir tanıdıklarını ziyarete gittikleri öne sürülen iki kişinin bulunduğu otomobil Kalaşnikov tipi silahlarla çapraz ateşe tutuldu. Duvarlarla ve tel örgülerle çevrili ve sakinlerinin kart kullanarak girdikleri siteye saldırganlar, tanıkların aktardığına göre, duvardan atlayarak girdiler. Ziyaret edilen site sakininin, 2002 yılında "çıkar amaçlı suç örgütüne yardım etmek" suçundan yargılandığı, saldırının da uyuşturucu hesaplaşması nedeniyle gerçekleşmiş olabileceği kaydedildi ("Sosyetik sitede 'Keleş'li infaz", *Milliyet*, 25 Ekim 2005).

Aynı yıl evi soyulan AKP İstanbul İl Başkanı Mehmet Müezzinoğlu'nun da, ünlülerin evlerine yönelik hırsızlıkların arkasında "özel güvenlik rantı"nın yattığını iddia ettiğini hatırlayalım. Elindeki somut delilleri açıklamayan ve iddiası da ispatlanmayan il başkanının bu sözlerine Stratejik Güvenlik ve VIP Güvenlik şirketlerinden sert tepkiler gelirken, 5D Güvenlik'in Yönetim Kurulu Başkanı Salih Dede, Müezzinoğlu'na destek çıktı ("Medyatik hırsızlığın arkasında özel güvenlik rantı var", *Zaman*, 16 Nisan 2005).

Öyleyse kişiye/mekâna özel güvenlik anlayışı, yalnız güvenli adacıklar ve tekinsiz boşluklar yaratarak kentin fiziksel yapısını değiştirmez, aynı zamanda, birarada yaşama alışkanlıkları üzerinde de belirleyici bir rol oynar. Çünkü (yine Bauman'ın üçlü sınıflandırmasını takip edersek) belirsizliği veya güvensizliği hafifletmek için atılacak adımlar birlikte eyleme geçmeyi gerektirdiği halde, emniyeti sağlamak adına alınan önlemler ayrıştırıcı niteliktedir: şüpheleri besler, insanları birbirinden ayırır (yoksullardan korkan kız çocuğunu hatırlayalım). Esen de bu tedbirlerin, "toplumun parçalar halinde kapanma eğilimini körük[lediğini]" yazar (2007:107). Çünkü belirli bir kesimi korumayı hedefleyen uygulamalar, geri kalan herkesi potansiyel suçlu olarak damgalar: onları elektronik kapılardan geçirir, çantalarını arar, sitede oturan kişinin 'gerçekten' arkadaşı olduklarını telefonla teyit ettirir. Bunlara maruz kalmak için, birisinin belirgin bir şekilde alt sınıftan gelmesi de gerekmez; ancak tüm vatandaşları kapsıyor görünen tedbirler uygulamada sınıfsal bir farklılaşmayı kolaylıkla ele verir. Hemen fark etmesek de, biraz dikkatle kolayca yakalayabileceğimiz ayrıntılardır bunlar. Babalar Günü'ne yakın bir tarihte, bir alışveriş merkezinde görev yapmış bir görüşmecimiz, müşteri sayısı yüksek olduğu için barkotların ürünler üzerinde unutulduğunu, dolayısıyla kapılardan çıkarken müşterilerin durdurulduğunu, fakat daha iyi giyinmiş ("sarışın, topuklu ayakkabı giymiş, marka çanta taşıyan") kişilere "başörtülü" veya "esmer tenli" olanlardan farklı davranıldığını gözlemlemiştir. Başka örnekler de sayılabilir. Bir özel güvenlik şirketinin tanıtım broşüründe "huzuru" korumak adına önerdiği tedbirler arasında, trafik gürültüsüne karşı çift cam takmak olduğu gibi, "umumi yerlere dilencilerin girmesinin güvenlik görevlilerince önlenmesi" de vardır. Dilenmek aslında yasadışı değildir ve (broşürdeki tanımı açık olmamakla birlikte) "umumi" bir yerin umuma açık olması beklenir. Ne var ki bu durumda, "umum" ve "yasa" güvenlik şirketinin kıstasları uyarınca yeniden tanımlanmış olur.

7. Neo-liberalizm, güvenlik ve yönetimsellik

Aktardığımız örneklerin de gösterdiği gibi, güvenliği sağlama kaygısı, toplumu uyumlu bir bütün oluşturacak şekilde düzenleme kaygısıyla el ele gider (dolayısıyla da bu düzeni bozduğu düşünülen kesimlerin elenmesini gerektirir). Yıldırım'ın dikkat çektiği gibi, Foucault'nun iktidar analizlerinde de, güvenliğin sağlanması meselesi, aslında "şeylerin düzenlenmesi" sorunu olarak ortaya çıkmıştır (2004: 41). Bunun ne ifade ettiğini daha iyi anlayabilmek için Foucault'nun çalışmaları ile ilgili üç noktayı hatırlamak gerekir. Öncelikle bu çalışmalarda 'iktidar', merkezî bir elde (hükümdarda) toplanan ve bu noktadan topluma doğru yayılan, bireyler *üzerinde* uygulanan, onları yalnızca baskılayan bir güç olarak kurgulanmaz. İşler ve ancak işlediği sürece etkili olabilir. İlişkiseldir, aynı biçimde olmasa da herkes üzerinde etkilidir. Ve yalnız baskılayıcı

değil, aynı zamanda üretkendir. Özne bu nitelikleri taşıyan iktidar ilişkileri dolayımıyla kurulur (üretilir) (Foucault, 2005). İkinci olarak, yukarıdaki ifadede sözü geçen 'şeylerin düzeni' aslında insanların düzenidir: "ilişkileriyle, bağlarıyla, zenginlik kaynakları, geçim araçları" ile iç içe geçmiş insanların düzeni (Foucault, 2007: 96, Yıldırım, 2004: 36). Buna bağlı ve son olarak, söz konusu düzenlemenin hedefi insan haline gelir, hem bireysel hem de toplumsal ölçekte. Kapitalizmin gelişmesiyle birbirini tamamlayan iki gereklilik doğmuştur: Bir yandan, bireysel bedenlerin itaatkâr bir biçimde üretim aygıtına dâhil edilmesi, öte yandan, nüfusun bir bütün olarak sağlıklı ve zinde tutulması gerekir ve bu çerçevede doğum ve ölüm oranları, sağlık düzeyi, yaşam süresi gibi değişkenler iktidarın ilgi alanına girmiştir (Foucault, 2003:102-104).

Biyolojik gücün sürekliliğini amaçlayan bireyselleştirici-bütünleştirici bu çifte müdahale, aslında yönetim teknolojilerinin modern dönemde uğradığı dönüşümün toplumsal bünyedeki izdüşümüdür. 17. ve 18. yüzyıllarda şekillenmeye başlayan, devletin kaynaklarını, özellikle de insan kaynaklarını daha verimli kullanması esasına dayanan ve bu esasa göre vatandaşların hayatlarını –bütün süreçleriyle– düzenlemeyi amaçlayan yeni yönetim biçimine Foucault *yönetimsellik* der. Yönetimsellik, üç iktidar kipinin iç içe geçtiği bir yönetim ilkesidir. Bunların ilki (hükümranlık kipi) yasaya (yasağa) dayanır: Yasa koyar ve onu ihlal edecek kişiye verilecek cezayı tesis eder. İkincisi, disiplin mekanizmalarına ihtiyaç duyar: Artık mesele bir normun tesis edilmesi ve bireylere benimsetilmesidir. Ondaki eğilimleri teşhis etmekle, onu iyileştirmekle, eğitmekle görevli üçüncü kişilerin (eğitmenlerin, doktorların, psikiyatrların) denetim ve gözetiminde birey, 'norm' olarak tesis edilmiş olanı içselleştirir ve kendi başına kaldığında bile bu normlara göre hareket eder. Önce (yasa koyma/ihlali cezalandırma durumunda) yasal bir özne olarak, daha sonra da (disiplin mekanizmalarında) belirli kapasitelere sahip bir bedenin taşıyıcısı olarak bireye yönelen iktidar, üçüncü kipte (yönetim kipi), nüfusu hedef alır. Toplumsal-ekonomik-demografik süreçlere içkin olasılıklar ve her bir olasılığın maliyeti hesaplanır. Ancak bu süreçlerin bilgisi doğrudan müdahale etmek için değil, farklı olasılıkların birbirini dengelemesine 'izin vermek' (*laisser-faire*) ve böylece olumsuz alternatifleri olumlularla aynı hizaya getirmek için kullanılır. Bu olasılık ve maliyet hesaplarına ve bir sürecin kabul edilebilir sınırlar içerisinde gelişmesine 'izin veren' müdahalelere Foucault "güvenlik *dispozitifleri*" der. Demek ki, Foucault için güvenlik, her şeyden önce toplumsal-ekonomik-demografik süreçlerin bu kabul edilebilir sınırlar dâhilinde vuku bulmasını, sistemin sürekliliğini sağlayacak şekilde işlemesini sağlamak anlamına gelmektedir (Foucault, 2007: 1-135).

Foucault'nun daha 1980'lere gelmeden tespit ettiği gibi, güvenlik *dispozitifleri* "merkez-kaç" bir özelliğe sahiptir; başka bir deyişle, yayılmak, yeni alanları kendi işleyişlerine katmak eğilimine sahiptirler (*age.*:45). Neo-liberalizm perspektifinden şöyle de diyebiliriz: Piyasa ilişkilerinin gündelik hayatın her anı-

na/alanına yayılmasıyla birlikte, yönetimsellik ufku da buraları kapsayacak şekilde genişler.[34] Ancak ortaya çıkan toplumsal yaşamı bütünüyle kontrol altına almaya çalışan bir yönetim aygıtından ziyade, bu alanların hepsinin yönetimini, normları içselleştirmiş bireye bırakan bir yönetim ilkesidir. Burada 'girişimci birey'in de ön plana çıktığını belirtmekte yarar var. Dolayısıyla, bireyin kendi kendisini nasıl yönettiği, seçtiği hayat stratejilerinin söz konusu ekonomik/toplumsal süreçleri tehdit edip etmediği önemli hale gelir. Öznenin hem 'doğru' stratejileri seçmesi, hem de bunları uygulamaya koymak açısından girişimci olması gerekir ki, yönetimsellik de bu girişimlerin yönlendirilmesi olarak okunabilir (bkz. Yıldırım, 2004).

Burada üzerinde durulması gereken ve eldeki çalışmanın konusuyla ilişkili üç nokta var. Bunların ilki, kolayca fark edileceği gibi, güvenliğin özelleşmesinin (teknikleri ve kurumsallaşmalarıyla) az önce neo-liberalizm çerçevesinde ele alınan gelişmeleri pekâlâ örneklediğidir. Bu süreç, piyasa ilişkilerinin, geleneksel olarak piyasa-dışı olarak görülen (can güvenliği gibi) alanlara ulaştıklarına işaret eder; bu alanların düzenlenmesi işinin girişimci bireyler tarafından devralındığını gösterir. Burada güvensizlik hissiyle başa çıkmak için özel güvenlik şirketine başvurarak (kendisinin ve ailesinin) özel yaşamını ve mekânını düzenleyen/düzenleten birey kadar, bu yöndeki talepleri göz önünde bulundurarak şirketler ve eğitim kurumları kuran, özel güvenlik alanını yasalar ve yönetmelikler yoluyla düzenlemeye çalışan şirket ve dernekleri de kastediyoruz. Üstelik bu gelişmelerin yürürlükteki ekonomik/toplumsal süreçleri tehdit etmediği, tam aksine onları desteklediği de çok açık: özel güvenlik, bir yandan piyasanın genişlemesini mümkün kılarken, öte yandan da gelir dağılımındaki kutuplaşmaların tetiklediği 'güvensizliği', bu kutuplaşmalara neden olan yapıları dönüştürmeden, zapturapt altına almayı hedefliyor. Disiplin toplumunda 'içeri' kapatılan tehlikenin, bu dönemde 'dışarı'da (korunaklı sitelerin, alışveriş merkezlerinin, ofislerin veya mahallelerin) tutulduğunu söylemek mümkün.

İkinci önemli nokta, bugün baskın olan yönetim ilkesinin, hükümranlık ve disiplin tekniklerini dışarıda bırakmadığıdır. Zaten Foucault da yönetimselliği, hükümranlık, disiplin ve yönetim tekniklerinin iç içe geçtiği bir iktidar kipi olarak düşünür. Dolayısıyla, güvenliğin özelleşmesi ve bireyin girişimine bırakılması disiplinin gerilemesi anlamına gelmez (F tipi cezaevlerinin disiplin tekniklerinde nasıl bir sertleşme içerdiğini ve bu yeni tekniklerin bütün toplumsal muhalefete rağmen nasıl uygulamaya konulduğunu hatırlayabiliriz). Yine fiziksel güç kullanma kapasitesi ve meşru yetkisine dayanan hükümranlık kipindeki uygulamalar da hayatımızdan çıkmaz. Özellikle yürürlükteki sisteme muhalif toplumsal hareketler söz konusu olduğunda güvenlik tedbirlerini gündelik hayat akışını kesecek, temel hak ve özgürlükleri askıya alacak kadar artıran devle-

34 Bu gelişmeleri Deleuze'ün "denetim toplumu" kavramsallaştırmasından yola çıkarak ele alan birçok çalışma var (örneğin, Özkazanç, 2007). Biz burada Foucault'ya sadık kalıyoruz.

tin kolluk güçleri bunun en açık örneklerini sunar (iki yıldır 1 Mayıs nedeniyle –yasal açıdan değilse de uygulamada– İstanbul çapında olağanüstü hal ilan eden İstanbul Emniyet Müdürlüğü'nü ve İstanbul Valiliği'ni düşünelim).

Bu da bizi, üçüncü önemli noktaya getirir. Özel güvenlik, devletin güvenlik güçlerinin alternatifi değil, tamamlayıcısı olarak ele alınmalıdır. Zaten 5188 sayılı yasa da bunun altını çizer: "Bu Kanunun amacı, kamu güvenliğini tamamlayıcı mahiyetteki özel güvenlik hizmetlerinin yerine getirilmesine ilişkin esas ve usulleri belirlemektir." (1. madde). Özel güvenlik sektörü, gerek mevzuatın alanı düzenleme biçimi, gerekse devletle sektör arasındaki formel ve enformel ilişkiler nedeniyle, Atılgan'a göre "kısmen resmî" bir güvenlik aygıtı olarak işlemekte (2007:19), Bora'ya göre de, devletin/polisin kamusal şiddet tekeline "vekalet etmekte/taşeronluk yapmakta"dır (2007:61). MOBESE ve yeni Terörle Mücadele Yasası gibi bireyi takip altına almayı, denetlemeyi ve sorgulamayı toplum güvenliğini gerekçe göstererek kolaylaştıran uygulamalarla birlikte düşünüldüğünde, Bora'nın özel güvenliğin "toplam polis etkisini artır[dığı]" yönündeki savı daha iyi anlaşılır (*age.*:60). Bunun nedeni, işlenmiş bir suçun, tespit edilmiş faillerini ıslah etmeye değil, potansiyel bir suçun potansiyel failleri-ni engellemeye yönelik bir suçla mücadele anlayışının geçerlilik kazanmasıdır:

> Cezanın amaçlarından farklı olarak risk-güvenlik anlayışı geçmişe bakan bir ödetme kaygısıyla değil, sadece geleceğe bakan bir düzenleme kaygısıyla harekete geçer. Bu bağlamda ortaya çıkan şey, esnek ve değişken tekniklerle denetimi gündelik yaşamın rutin akışına yedirmeye yönelen yeni bir denetim gözetim mantığıdır (Özkazanç 2007: 36).

Güvenlik sektörünün pazarlama dili, bize tehlikeleri öngörmemizi ve bunlara karşı tedbirler almamızı öğütler. Bu endişe "aktif ve sürekli biçimde *askerî ve/veya polisiye faaliyetlerle çevreyi şekillendirmeyi* gerektirir" (Hardt ve Negri, 2004: 38). Özel güvenliğe tam da bu şekillendirme esnasında ihtiyaç duyulur. Bir yandan önemli bir istihbarat kaynağıdır (Bizim görüştüğümüz, artık sektörden ayrılmış olan bir yetkili, durumu "müthiş bir istihbarat ağım var" şeklinde özetlemişti). Öte yandan da, mekânı, akışları ve hizmetleri düzenler (özel güvenlik elemanı bir kurumda çalışanların giriş-çıkış saatlerini kaydedebilir, bir parkta kimin oturabileceğine karar verebilir).

Bunlar aslında geleneksel olarak devlete bırakılmış görevlerdir. Gambetti (2007:9) önceden devletin sorumluluk alanına giren işlevlerin sivil toplum tarafından üstlenilmesi yönündeki gelişmelerin, herkesin devlet dışı alana itilmesi olarak değil, herkesin iktidar alanına çekilmesi olarak okunması gerektiğini iddia etmiştir. Gambetti'nin çalışması linç girişimlerine odaklansa da, biz benzer bir sürecin izini güvenlik hizmetinin özelleştirilmesinde de görebiliriz. 'Sivil' niteliği yüceltilen özel güvenlik, pek de sivil değildir. Bunun birinci nedeni, yukarıda örneklendirdiğimiz üzere, sektörün çeşitli şekillerde kolluk

kuvvetleriyle iç içe geçmiş olmasıdır. Ancak belki de daha önemlisi, güvenliğin özelleşmesinin, toplumsal düzeni koruma yetkisini devletle paylaşan "polis-vatandaşların" (*age.*: 10) doğmasına neden olmasıdır (Hem özel güvenlik elemanı olarak çalışan sivilleri, hem de karşı karşıya kaldıkları riskleri 'yönetmek' çabasında olan tüm kişileri bu kapsamda ele alabiliriz). Böylece toplumsal alana bütünüyle nüfuz edemeyen devlet, toplumsal düzenin sağlanması işini topluma vererek bunu telafi etmiş olur. Aslında Özel Güvenlik Dernekleri Federasyonu ileri gelenlerinden Nihat Kubuş (2007: 90) sektörün ortaya çıkışını anlatırken bunu en açık şekilde özetlemiştir: "1999 yılında Vali, Erol Çakır iken Mavi Çarşı yangını türünde olaylar gelişti. Valilik de, 'ne yapsak da her yerde olabilsek' şeklinde bir arayışa girdi". Dolayısıyla özel güvenliği devletin "her yerde olabilme" çabası olarak okumak gerekir; toplumun düzenlenmesi işlevinden geri çekilme eğilimi olarak değil. Bize bugün bireyin girişimine bırakılmış gibi görünen birçok alan, aslında geçerli ekonomik-politik rasyonalite çerçevesinde şekillenmiş, öznelerin kararlarını bu rasyonalitenin 'olanakları' ve 'doğruları' gereğince almaları büyük oranda garantiye alınmıştır. Yıldırım'ın ifadesiyle "Bugün insanların kendi kendisini yönetmesini olanaklı kılan yönetim tekniklerinin altını kazıdığımızda tahakküm teknikleriyle, devletle" karşılaşırız: "Hayatın her anında, her hücresinde kendini yeniden ve yeniden kuran devletle" (Yıldırım, 2004: 55).

Sonuç yerine

Görüştüğümüz çoğu şirket yöneticisi, sektörün şekillenmeye başladığı dönemde çok fazla şirket kurulduğunu fakat özellikle "merdiven altı" olarak adlandırılan, yasal mevzuata uymayan kurumların zamanla ortadan kalkacağına inandıklarını dile getirmişlerdir. Bu kişilere göre, özel güvenlik sektöründeki kâr pastasının büyüklüğü ilk anda çok ilgi çekmiş, ancak kurulan şirketlerin büyük kısmı sundukları hizmetin kalitesiyle değil, bu hizmet karşılığında talep ettikleri ücret üzerinden rekabet etmeye çalışmış, bu amaçla fiyatları aşağı çekmiş, elemanlarının maaşlarını ödeyememiş, özlük haklarını kullandıramamış ve vergi borçlarını ödeyememişlerdir. Bu da birçok şirketin batmasına, kaliteli hizmet vermeyenlerin, yasa-dışı uygulamalardan medet umanların da zamanla piyasadan silinmesine neden olmuştur (ve olacaktır). Böylece piyasa mekanizmalarının doğal bir elemeye neden olacağı, uzun vadede sektörü düzenleyeceği varsayılmaktadır. Ancak bu varsayım da aslında iki öncüle dayanmaktadır. Bunlardan ilki, piyasanın serbest bir şekilde işlediğidir (ki bu hiçbir örnekte bütünüyle geçerli değildir). Özellikle özel güvenlik söz konusu olduğunda hem devlet müdahalesinin hem de kişisel, enformel ilişkilerin bu işleyişi nasıl 'çarpıttığı'na dair örnekler ortadadır. İkinci öncül, ancak çok düşük fiyatlarla ihalelere katılan ve maliyetlerini karşılayamayan şirketlerin yasadışı yollara sapacağıdır. An-

cak bu da doğru olmayabilir: Piyasada sağlam bir yere sahip bir şirket de, yanı sıra yasal olmayan alanlarda belirli roller üstlenebilir.

Bunları göz önünde bulunduran kişiler ve/ya kurumlar sektörün çeşitli yöntemlerle denetlenmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. GÜSOD eski başkanı Altan Tutkun, barolar veya mühendisler odası gibi sivil/bağımsız bir kurulun oluşturulması gerektiğini dile getirirken,[35] *Güvenlik Sektörünün Parlamenter Gözetimi* başlıklı 'el kitabı', güvenliği sağlamakla yükümlü ve meşru şiddet kullanımı yetkisini taşıyan bütün tarafların parlamento tarafından denetlenmesini önermiştir (bkz. Born vd. 2003).[36] Ancak bu yaklaşımların hepsi, söz konusu sektörde toplanan gücün keyfî kullanımının önüne geçmeyi amaçlamaktadır.

Bu noktada sorunsallaştırılan, yalnızca özel güvenlik elindeki zor kullanma yetkisinin meşru amaçlara (ve meşru araçlarla) hizmet etmek için kullanılıp kullanılmadığı ile sınırlı kalıyor. Güvenlik hizmetinin özel şirketler tarafından tedarik ediliyor olmasının geçerli (kapitalist) ekonomik sistem içinde nereye oturduğu, kentsel mekânı nasıl dönüştürdüğü, toplumsal ayrışmayı ne şekilde yeniden ürettiği dikkatten kaçmış oluyor. Aynı şekilde, özel güvenlik hizmetlerinin bu derece yaygın hale gelmesinin, silahlanmayı artırarak, mekân kullanımını disipline ederek, yeni gözetim/denetim tertibatları kurarak gündelik hayatın, evlerin ve kamusal alanların militaristleşmesine neden olduğu ve son olarak da neo-liberal yönetimselliği daha da kuşatıcı hale getirdiği de göz ardı ediliyor.

Eldeki metin ise, özel güvenlik konusunu mümkün olduğunca kapsamlı bir şekilde ele alarak, bu noktaları da gündeme taşımayı amaçlıyor. Bu çerçevede öncelikle sektörün şekillenişi ve yapısı üzerinde durulmuş, özel güvenlik sektörü ile devletin kolluk güçleri arasındaki ilişkiye de özellikle dikkat çekilmiştir. Daha sonra ise, özel güvenliğin kendisinden beklenenleri karşılayıp karşılamadığı sorgulanmıştır. Bu noktada, güvenliğin özelleşmesinin suç oranlarında belirgin bir düşüşe işaret etmediği, güvenlik maliyetinde ne devlet ne de bireyler nezdinde önemli bir azalmaya neden olmadığı, istihdamı ise artırdığı, ancak sektördeki çalışma koşullarının hâlihazırda çok da uygun olmadığı üzerinde

35 "Özel Güvenlik Krizde", http://www.aksiyon.com.tr/detay.php?id=23156&yorum=7450 (20 Ağustos 2008 tarihinde alınmıştır).
İngiltere'de örneğin, sektör, Security Industry Authority adı altında, sektörden tümüyle bağımsız ve İçişleri Bakanı'na rapor vermekle yükümlü bir merci tarafından denetlenmektedir. Yine Güney Afrika Cumhuriyeti'nde, güvenlik hizmeti sağlayan şirketlerin denetimi Güvenlik Sektörünü Düzenleme Kurumu'na bırakılmıştır (akt. Atılgan, 2007).

36 Bora'nın da dikkat çektiği gibi, şiddet kullanma tekelinin devlet elinde olması, halk iradesini temsil eden yasama ve yürütmenin denetiminde olması da demek (2004). Bu durumda özel güvenlik birimlerinin meşruiyetlerini nereden alabilecekleri sorusu ortaya çıkıyor. Born vd.'nin (2003) önerisi ise şu anda yürütmenin (İçişleri Bakanlığı) kontrolü altında çalışan özel güvenlik şirketlerinin, yeniden (millet egemenliğini temsil ettiği varsayılan) yasamanın da denetimi altına alınması anlamına geliyor. Bununla birlikte, parlamenterlerin gerek seçmenlerin güvenlik meselelerine yeterince ilgi göstermeyeceklerini düşündüklerinden, gerekse de kendi güvenliklerine dair endişeler nedeniyle, ya da iktidar partisine mensup milletvekillerinin kendi partilerini zayıflatma kaygılarından dolayı gerekli müdahalelerde bulunmayabilecekleri ve ellerindeki bilgileri açıklamaktan çekinebilecekleri de aynı kitapta öngörülüyor (age.:79).

durulmuştur. Bu noktalardan yola çıkıldığında, özel güvenlik kendisinden beklenenleri vermekten uzak görünmektedir. Öte yandan, kişiye/mekâna özel güvenlik anlayışının, kamusal ve özel alan arasındaki çizgilerin yeniden çizilmesinde, kentlilerin mekân(lar)ı kullanma biçimleri üzerinde etkili olduğu, toplumsal ayrışmayı 'potansiyel suçluluk' ekseninde yeniden ürettiği açıktır. Son olarak, toplumsal bünyeye daha derinden nüfuz eden bir denetim mekanizmasının tesis edilmesinde özel güvenliğe önemli bir rol düşmektedir. Devletin, güvenliğin sağlanması işine serbest piyasayı ortak etmesi, toplumsal düzenin korunmasıyla görevlendirilmiş güçlerin erk ve yetkilerini kaybettikleri anlamına değil, çeşitlendikleri ve yeniden yapılandırıldıkları anlamına gelmektedir. Bu yeniden yapılandırma çerçevesinde güvenliğin özelleşmesi, göstermiş olmayı umduğumuz gibi, alanın sivilleşmesi sonucunu da doğurmaz. Çünkü özel güvenlik sektörü, ortaya çıkışından itibaren devletle iç içe geçmiş bir alan olarak kurgulanmıştır. Böylece önceden yalnızca devlete has olan yetkiler, kolluk kuvvetleri ile özel güvenlik sektörü arasında yeniden dağıtılmış, bu iki taraf da farklı düzlemlerde birbirine bağlanmış olur. Bu durum, denetimin hafiflemesine değil farklılaşmasına, incelmesine, gündelik hayata daha derinden nüfuz etmesine neden olmaktadır. Burada söz konusu olan, toplumsal denetimi 'mükemmelleştiren' yeni bir işbirliğidir – artık bu görev, devletin kolluk güçleri, özel güvenlik görevlileri ve polis-vatandaşlar arasında yeniden paylaşılmıştır. Güvenliğin özelleşmesinin gündelik hayatımızı nasıl dönüştürdüğü ancak bu nokta dikkate alınırsa tam olarak anlaşılabilir.

KAYNAKÇA

Ankaralı, Bolat (2007) "300 bin Güvenlik Elemanı Haklarını Bekliyor", http://spntr.net/content/view/4846/47 (20 Ağustos 2008 tarihinde alınmıştır).

Atılgan, Mehmet (2007) *Geç Modern Dönemde Dünyada ve Türkiye'de Güvenliğin Özel Tedariki: Alternatif Bir Bakış.* Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Bilgi Üniversitesi.

Atlas, Randy (1999) *Designing Safe Communities and Neighborhood.* Pooceedings of the American Planning Association.

Bauman, Zygmunt (2000a) *Siyaset Arayışı*, İstanbul: Metis.

— (2000b) *Liquid Modernity*, Stafford: Polity Press.

— (1996) "From Pilgrim to Tourist - or a Short History of Identity", Stuart Hall ve Paul du Gay (der.) *Questions of Cultural Identity* içinde, Londra: Sage.

Beşe, Ertan (2006) "Geçici Köy Koruculuğu", *Almanak Türkiye 2005. Güvenlik Sektörü ve Demokratik Gözetim*, İstanbul: TESEV, Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı ve Geneva Centre for the Democratic Control of Armed Forces.

Bora, Tanıl (2007) "Garibana 'emniyet', kibar muhitlere 'özel güvenlik'", *İstanbul*, sayı: 59.

— (2004) "Özel Güvenlik ve 'polis toplumu'", *Birikim*, sayı:178.

Born, Hans v.d. (2003) *Güvenlik Sektörünün Parlamenter Gözetimi*, İstanbul: TESEV, Cenevre Silahlı Kuvvetlerin Demokratik Denetimi Merkezi ve Parlamentolar Arası Birlik.

Cerrah, İbrahim (2005) "İç Güvenlik Sektörünün 'Zihinsel Modernizasyonu': İç güvenlik tehdit algılamasının 'meşruiyeti' ve sektörün 'demokratik gözetimi'", Güvenlik Sektöründe Demokratik Açılımlar: Türkiye'de ve Dünyada Eğilimler, Konular ve Sorunlar Konferansı, Hacettepe Üniversitesi, 3 Şubat 2005.

Çalış, Kadir (2008) "Federasyon Yoklama Yaptı... 13 Dernekten 8'i Yok", http://www.spntr.net/content/view/6630/ (25 Ağustos 2008 tarihinde alınmıştır).

Çolak, İlker (2005) "Genel Kolluk ve Özel Güvenlik İlişkileri", Faik Çelik (der.), *2. Özel Güvenlik Sempozyumu: Türkiye'de ve Dünyada Özel Güvenlik Hizmetlerinin Dünü Bugünü ve Yarını* içinde, Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Yayınları.

Dalda, Yusuf V. (2008) "Özel Güvenlik Üzerine Düşünceler: Özel Güvenlik ve İstihdam", http://spntr.net/content/view/5960/69/ (25 Ağustos 2008 tarihinde alınmıştır).

Davis, Mike (1992) *City of Quartz. Excavating the Future in Los Angeles*, New York: Vintage Books.

Dönmez, Ö. Nihat (2005) "Toplumsal Değişim Sürecinde Çağdaş Özel Güvenlik Organizasyonu", Faik Çelik (der.), *2. Özel Güvenlik Sempozyumu: Türkiye'de ve Dünyada Özel Güvenlik Hizmetlerinin Dünü Bugünü ve Yarını* içinde, Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Yayınları.

Eryılmaz, Mesut B. (2006) "Özel Güvenlik", *Almanak Türkiye 2005. Güvenlik Sektörü ve Demokratik Gözetim*, İstanbul: TESEV, Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı ve Geneva Centre for the Democratic Control of Armed Forces.

Esen, Orhan (2007) "Sonu Belli Bir Hikâyeye Yatırım Yapmak", *İstanbul*, sayı: 59.

Foucault, Michel (2007) *Security, Territory, Population*, New York: Palgrave Macmillan.

— (2005) "Özne ve İktidar", Ferda Keskin (der.), *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar* içinde, İstanbul: Ayrıntı.

— (2003) *Cinselliğin Tarihi*, İstanbul: Ayrıntı.

Gambetti, Zeynep (2007) "Linç girişimleri, neo-liberalizm ve güvenlik devleti", *Toplum ve Bilim*, sayı: 109.

Gülcü, Mustafa (tarihsiz(a)) "Özel Güvenliğin Felsefesi", *Polis Dergisi*, sayı: 31

http://www.emniyet.gov.tr/egitim/dergi/eskisayi/31/yeni/web/Mustafa_GULCU.htm (15 Ağustos 2008 tarihinde alınmıştır).

Gülcü, Mustafa (tarihsiz(b)) "Özel Güvenlik Görevlilerinin Yakalama Yetkisi", *Polis Dergisi*, sayı: 29. http://www.emniyet.gov.tr/egitim/dergi/eskisayi/29/yeni/web/Mustafa_GULCU.htm (15 Ağustos 2008 tarihinde alınmıştır).

Güvenlik, özel reklâm eki, 28 Mart 2007 tarihli *Hürriyet* gazetesi ile birlikte dağıtılmıştır

Hardt, Michael ve Antonio Negri (2004) *Çokluk. İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi*, İstanbul: Ayrıntı.

Haspolat, Evren (2005) "5188 Sayılı Özel Güvenlik Hizmetlerine Dair Kanun Bağlamında Özel Güvenlik Olgusunun Değerlendirilmesi", http://www.sendika.org/yazi.php?yazi_no=4113 (11 Ağustos 2008 tarihinde alınmıştır).

Kabadayı, Kerem (2007) "Azman Yapılar, Tekinsiz Boşluklar", *İstanbul*, sayı: 59.

Kubuş, Nihat (2007) "Türkiye'nin 'özel' güvenliği", Nihat Kubuş'la Söyleşi, *İstanbul*, sayı: 59.

Low, Setha (2004) *Behind the Gates. Life, Security, and the Pursuit of Happiness in Fortress America*, New York, London: Routledge.

Özkazanç, Alev (2007) "Biyo-politik çağda suç ve cezalandırma", *Toplum ve Bilim*, sayı: 108.

Pérouse, Jean François ve Didem Danış (2005) "Zenginliğin Mekânda Yeni Yansımaları: İstanbul'da Güvenlikli Siteler", *Toplum ve Bilim*, sayı: 104.

Rieniets, Tim (2007) "Göktürk: İnkâr, Mübadele, Adaptasyon", *İstanbul*, sayı: 59.

Soykan, Timur (2007) "Bizim Mahallenin Çocukları, Bizim Evleri Soyuyor...", *İstanbul*, sayı: 59. (17 Ağustos 2008 tarihinde alınmıştır).

Uçar, Tayfun ve Şenay Uçar (2005) *Özel Güvenlik Metodolojisi*, İstanbul: Papatya Yayıncılık.

Weber, Max (2006) *Meslek Olarak Siyaset*, İstanbul: Çivi Yazıları.

Yıldırım, Yasin (2004) "Batı siyasal aklının analitiği", *Toplum ve Bilim*, sayı: 99.

İsveç'te göçmen politikası, üyelik hakları ve göçmenlerin siyasal katılımı: Yasal/kurumsal çerçeve ve kimi sonuçlar

*Mahir Kalaylıoğlu**

Giriş

"İsveç'e hoş geldiniz. Toplumumuzda herkes eşit haklara ve fırsatlara sahiptir. Bu sizin için de geçerli." Yeni gelen göçmenlere İsveç toplumu hakkında bilgi vermek amacıyla 2001 yılında İsveç Ulusal Entegrasyon Dairesi tarafından basılan "İsveç - Bir Cep Rehberi" isimli kitap bu sözlerle başlıyor. Davetkârlığı şüphe götürmeyen bu sözler, eşitliğe ilişkin resmî söylemin ötesinde İsveç toplumunun benlik imgesini de oldukça yalın biçimde ortaya koyuyor: İsveçlilerin büyük bölümü, göçmen nüfusla yerli nüfus arasındaki ilişkiler de dâhil olmak üzere dünyanın en eşitlikçi, demokratik, adil ve önyargıdan uzak toplumlarından birinde yaşadıklarına inanıyor (Anwar, Blaschke ve Sander, 2004: 203). Öyle anlaşılıyor ki eşitliğin İsveç kültüründe ve toplumunda ayrıcalıklı bir yer tuttuğu fikri, hem güçlü popüler temellere sahip bir temsil hem de bu çerçevede İsveç modelinin dayandığı ideolojik meşruiyet kaynaklarından biri.[1] Bu temsilin ülke dışında da büyük ölçüde kabul gördüğünü biliyoruz. Bunun en büyük kanıtı, İsveç'in, ideal Nordik modellerden biri olarak tanımlanan sosyal refah uygulamalarıyla ve cömert göçmen politikalarıyla toplumsal eşitliği göçmen nüfusu da kapsayacak şekilde genişletmeyi başaran bir ülke olarak görülmesi. Ancak yerli nüfus bir yana, son dönemde yapılan araştırmalar bu tablonun ülkede yaşayan göçmenler açısından gerçeği yansıtmaktan hızla uzaklaştığını ortaya koyuyor. Özellikle son birkaç onyıla ilişkin veriler, İsveç'te göçmenlerle yerli nüfus arasında giderek derinleşen bir toplumsal eşitsizlik olduğunu gösteriyor.

(*) Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

1 Johansson, İsveç'in yakın zamanlara kadar kendini bir refah ütopyası ve uluslar arasında modernliğin öncüsü olarak gördüğünü ve bu ideoloji için, dünyadaki herkesin eşit olduğunu söylemenin herkesin İsveçliler "gibi" olduğunu söylemekle eşdeğer olduğunu kaydediyor (2000: 103).

Ayrımcılık, işsizlik ve emek piyasasının etnik olarak ayrışması, 1990'lı yıllardan bu yana göçmenler için alışılmadık şeyler olmaktan çıkmış durumda. Hatta on yıl önce yapılan bir hükümet araştırmasında "1990'larda etnisite(nin) yeni bir sınıf sembolü haline" geldiği söyleniyor (Dahlstedt ve Hertzberg, 2007: 178). Diğer yandan ülkedeki hâkim ideolojik eğilim, göçmenlerle yerli nüfus arasındaki eşitsizliğin, göçmenlerin sahip oldukları toplumsal kaynakların sınırlılığı ve toplumsal yaşama eşit bir tarzda katılmalarını güçleştiren engeller çerçevesinde tartışılmasını güçleştiriyor. Zira Zizek'in (2007) liberal çokkültürcülüğün temel ideolojik operasyonu olarak tanımladığı "politikanın kültürleştirilmesi" denen şey, İsveç'te 1980'li yılların sonundan başlayarak bilhassa göçmenleri yakından ilgilendiren konuların tartışılmasına damgasını vurmuş durumda. Kültürleştirme süreci sorunların tartışılmasında odak noktasının toplumsal eşitsizliklerden kültürel farklılıklara kaymasına yol açıyor. Ekonomik ve siyasal eşitsizlikler tarafından koşullanan farklılıklar kültürel farklılıklar şeklinde doğallaştırılırken, göçmenlerin payına da çoğu durumda toplumsal sorunların kaynağı olarak çerçevelenmek düşüyor. Ülke gündeminde yer eden pek çok tartışmada bu eğilimin yansımalarını görmek mümkün. "(S)uç ve etnisite üzerine kamusal tartışma(nın) hemen tümüyle göçmenler ve yabancı vatandaşlar" üzerinden yürümesi (Von Hofer, Sarnecki ve Tham, 1997: 66) veya göçmenlerin mekansal ayrışmasının birarada yaşamak yönündeki kültürel tercihleri üzerinden açıklanması (Ålund, 2004: 140), kültürleştirme sürecinin tezahürlerinden sadece birkaçı.

Bu genel çerçeveden hareket eden bu yazı, ülkede yaşayan göçmenler üzerine yapılan çalışmalara dayanarak, İsveç'in göçmen politikasının[2] gelişimi ve göçmenlerin sosyal ve siyasal katılımlarına dönük bir değerlendirme sunmayı amaçlıyor. Yazının odak noktalarından biri, ihtiyaçları ve talepleri çerçevesinde siyasal süreçlere etkide bulunabilmeleri için göçmenlere sağlanan imkânlarla, siyasal katılım ve etkilerinin fiilî sonuçları arasındaki gözle görülür mesafe olacak. Aslında bu mesafe veya boşluk daha genel bir çerçevede; ülkedeki göçmen politikasının hedefleriyle pratikte alınan sonuçlar arasındaki farklılık çerçevesinde de değerlendirilebilir. Aşağıda görüleceği gibi İsveç'te göçmen politikası (Fransız devriminin ideallerine atıfla) eşitlik, seçme özgürlüğü ve işbirliği şeklinde formüle edilmiş hedeflere dayanan ve ideolojik çerçevesini kültürel çoğulculuğun çizdiği bir politika olarak 1970'lerde kabul ediliyor. Göçmen politikasına ilişkin hemen bütün değerlendirmeler, bu politikanın etnik gruplar arasında eşitliği sağlamaya yönelik bir arayışın ürünü olduğunu belirtiyor. Bu açıdan bakıldığında politikanın geliştirildiği yılların, sermaye birikiminin "dayanışmacı" ücret politikasıyla garanti altına alındığı, Sosyal Demokratların hegemonik

2 Göçmen politikası ülkede yerleşik bulunan göçmenlerin yaşamlarını düzenlemeye dönük politikalar bütününe atıf yapmaktadır. Göç politikasıysa göç akımlarının yönetimi ve düzenlenmesine işaret etmektedir.

bir konuma sahip olduğu ve etnik çizgiler etrafındaki ekonomik eşitsizliklerin ortadan kaldırılmasının resmî olarak Sosyal Demokrat hükümetin gündemindeki başlıca yerlerden birini işgal ettiği bir İsveç'i anlattığını akılda tutmak yerinde olur (Wittrock, 2004). Böyle olmakla birlikte, hem işgücü ve konut piyasaları hem de sendika, siyasal parti ve sosyal organizasyonlar gibi kanalları kapsayan siyasal katılım alanındaki göstergeler, zaman içinde özellikle de 1980 sonrası dönemde göçmen politikasının eşitlik hedefiyle çelişen fiilî bir durumun ortaya çıktığına işaret ediyor. Bu durum bir yanıyla İsveç modelinin yaklaşık son yirmi yıldır yaşadığı düşüş veya gerilemenin ışığında değerlendirilmeyi hak ediyor. Diğer yandan aynı durum İsveç gibi göçmenlerin formel haklara sahip olduğu göç ülkeleri sözkonusu olduğunda, sahip oldukları haklar kadar bunların aktüel içeriklerini de dikkate almadan göçmenlerin toplumsal konumlarına dönük gerçek bir değerlendirme yapmanın olanaksızlığına işaret ediyor. Bu anlamda, İsveç'te göçmenlerin üyelik haklarıyla fiilî konumları arasındaki farklılığı özellikle siyasal katılıma ilişkin göstergeler üzerinden değerlendirmeyi hedefleyen bu yazı, göçmenler açısından üyeliğin anlamı ve sonuçlarına ilişkin bir soruşturma olarak da görülebilir. İlk bölümde kısaca İsveç'in göçmen politikasına temel niteliğini veren refah devletine ve siyasal temsil sistemine dönük genel bir çerçeve çizilecek. İkinci bölüm göçmen politikalarının arkasındaki nüfus hareketlerine odaklanacak. Sonraki bölümlerdeyse, İsveç'in göçmen politikasının gelişimi ve göçmenlerin siyasal katılımı ele alınacak.

Refah devleti ve korporatizm: İsveç modeli ve gerileyişi

Refah devleti denince akla ilk gelen ülkelerden biri şüphesiz ki İsveç'tir. İsveç, refah uygulamalarının kapsamı ve devlet harcamalarının cömertliği itibariyle sadece Avrupa'daki değil dünyadaki en başarılı refah devletlerinden de biri olarak bilinmektedir. Bu başarının altında yatan ve ülkeyi farklı bir refah devleti rejimi türünün temsilcisi olarak görmemize olanak sağlayan birkaç temel nitelikten kısaca bahsedebiliriz. Öncelikle İsveç modeli, evrenselcilik ve dekomodifikasyon prensiplerini temel alan sosyal demokrat refah modeline dayanmaktadır. Keynesci ekonomi politikası, adil ücret politikası ve tam istihdam gibi bir dizi politika tercihi, bu refah modelinin yapıtaşlarını oluşturur. Evrenselcilik prensibi çerçevesinde ülkenin sosyal koruma sistemi vatandaşlık temeline oturtulmuş ve yüksek oranlı vergilerle finanse edilen refahın bütün vatandaşlara eşit bir tarzda dağıtılması hedeflenmiştir. Her ne kadar evrenselcilik prensibi hiçbir zaman tümüyle hayata geçmemişse de, İsveç'in diğer refah devletlerine kıyasla daha evrensel bir nitelik sergilediği görülmektedir (Tepe, 2005: 264-6). Diğer yandan, refah devletinin politika tercihleri; örgütlü emek, sermaye ve devlet arasındaki korporatist uzlaşma temelinde hayata geçirilmiştir (Mishra, 1999: 74-8). İsveç'in siyasal sisteminin başlıca nitelikleri de bu korporatist uzlaşma

çerçevesinde değerlendirilebilir. Tarihsel kaynakları ülkenin 20. yüzyılın başlarında yaşadığı toplumsal ve siyasal çatışmalarda bulunabilecek olan bu korporatist uzlaşma, başta emek ve sermaye olmak üzere örgütlü çıkarların karar alma süreçlerinde temsil edilmesine dayanan ve sosyal demokrat partiyle, muhafazakâr partiler, sendikalar ve şirketlerin başlıca aktörlerini oluşturduğu bir politika oluşturma tarzının yerleşmesine zemin hazırlamıştır. Bu politika oluşturma tarzı çerçevesinde ülkenin siyasal sistemi, açık çatışmadan ziyade temel aktörler arasındaki uzlaşmanın karakterize ettiği; hatta karşıt siyasal aktörler arasındaki diyalog arayışının "kurumsal bir gelenek" haline geldiği stabil bir yapıya kavuşmuştur – diyalog, konsensüs ve istikrar bu geleneğin anahtar kelimeleridir (Vergunst, 2004: 186-92).

Siyasal sistemin dayandığı korporatist uzlaşmanın başlıca örneklerinden biri merkezileştirilmiş ücret pazarlığıdır. Sosyal partnerler olarak görülen emek ve sermaye örgütleri arasında gerçekleşen kolektif ücret pazarlıkları, çalışanlar arasındaki ücret farklılıklarının azaltılmasına ve refah devletinin adil ücret politikasının muhafaza edilmesine imkân sağlamıştır. 1956'yla 1982 arasındaki yaklaşık yirmibeş yıllık dönem merkezileştirilmiş ücret pazarlığının klasik dönemi olarak görülmektedir. Bu dönemde işverenlerin örgütü SAF'la (İsveç İşverenler Konfederasyonu) mavi yakalı işçi sendikaları konfederasyonu olan LO (İsveç İşçi Sendikaları Konfederasyonu) arasında müzakere edilen merkezi sözleşmeler, özel sektördeki mavi yakalı işgücünün büyük bölümünü kapsamış ve emek piyasasının geri kalanında geçerli olacak standartların belirlenmesine de temel oluşturmuştur. Ayrıca bu sözleşmeler, emek piyasasının devlet müdahalesinden bağışık olması ve ücretlerin sendikalarla işverenler tarafından belirlenmesi prensiplerine uygun olarak yüksek merkezileşme düzeyi ve düşük hükümet katılımıyla gerçekleştirilmiştir (Wallerstein ve Golden, 1997: 706-7). Gene bu aktörler arasında emek piyasasında alınacak önlemlere ilişkin oluşan işbirliği, tam istihdam koşullarında yüksek üretkenliğin ve ekonomik büyümenin sağlanmasını garanti altına almıştır (Mishra, 1999: 75). Böylelikle sınıf işbirliğinin maddi temeli muhafaza edilmiş ve çalışma yaşamının temelini oluşturan endüstriyel "barış" korunmuştur.

İsveç'in politika oluşturma tarzı ülkede yaşayan göçmenlerin siyasal katılım biçimlerinin temel çerçevesini de çizdiği için bu modele biraz daha yakından bakabiliriz. Emek piyasası alanındaki kolektif ücret pazarlıklarına ilişkin yukarıda çizilen çerçevenin de işaret ettiği gibi, bu politika oluşturma tarzının önemli bir karakteristiği örgütlü çıkar grupları olarak işlev gören sosyal organizasyonların merkezî rolüdür. Sosyal organizasyonlar başta işçi ve işveren örgütleri olmak üzere katılım bakımından siyasal partiler kadar önem taşımaktadır. Devletin katılımcı düzenlemelerle araştırma komisyonlarında ve danışma kurullarında kendilerini temsil yetkisi sağladığı bu kuruluşlar, "toplumdaki farklı grupların çıkarlarının bağdaştırıldığı bir araç sağlarlar ve vatandaşların etkileri-

ni hissedilir kılabilmeleri için oy pusulasından başka yollar sunarlar" (Carey ve Carey, 1969: 472). Sosyal organizasyonların sahip oldukları bu merkezî rol çerçevesinde İsveç'in politika oluşturma tarzı iki temel etki kanalından oluşan bir model olarak görülebilir (Graham ve Soininen, 1998; Soininen, 1999): parti kanalı ve örgütsel kanal. Serbest seçimlere, oy hakkına ve siyasal partilere dayanan parti kanalı bireysel etkileri politika oluşturma süreçlerine taşırken; örgütsel kanal sosyal organizasyonlar üzerinden gerçekleştirilen korporatist etkileri politika oluşturma süreçlerine taşımaktadır. Böylelikle kamu politikasının biçimlendiği süreçler hem bireysel etkileri hem de grup temelli korporatist etkileri içermekte ve bu süreçler neticesinde ortaya çıkan siyasal kararların da geniş bir toplumsal mutabakata dayandığı kabul edilmektedir.

1980 sonrası dönemde hem evrensel refah modelinde hem de korporatist temsil tarzında gözlenen değişimler, İsveç modelinin düşüş değilse bile bir bozulma yahut gerileme sürecine girdiğini göstermektedir. 1980'lerin sonundan başlayarak küreselleşme sürecine uyum sağlamak üzere yapılan düzenlemeler ve 1990'daki ağır ekonomik kriz, refah devletinin en temel politika tercihlerinin kısa sürede bir nostalji halini almasına yol açmıştır. 1980'lerin sonuna kadar yüzde ikinin altında seyreden işsizlik 1990'daki krizle patlama yapmış ve 1993'te yüzde 10'lara kadar yükselmiştir. 1990'ların başındaki yüksek işsizlik oranlarına, tam istihdam hedefinden vazgeçilmesi ve kapsamlı refah devleti anlayışının bir yana bırakılması eşlik etmiştir. Sosyal demokratların Avrupa karşısındaki tutumlarını değiştirmesiyle ülke 1995'te birlik üyesi olmuş ve bu durum daha neo-liberal nitelikteki politikaların uygulanması için elverişli bir zemin hazırlamıştır. Ancak sendikaların gücü ve sosyal programlara verilen destek gibi faktörler, bu yöndeki politikaların sınırlı bir çerçevede tutulmasını sağlamıştır. 1980 sonrası dönemde emekle sermaye arasındaki güç ilişkilerinin sermaye lehine dönüşümü, korporatist uzlaşmanın ve ideolojinin de gerilemesine yol açmıştır. 1980'lerin ortalarında başlayan finansal düzensizleştirmeyle ciddi bir güç kazanan işverenler, sosyal partnerler arasındaki işbirliğine dayalı korporatist uzlaşma yaklaşımını terk etmiş ve desantralize edilmiş ücret pazarlıklarını ve emek piyasasına ilişkin diğer esneklikleri kabul ettirmek üzere mevcut sistemi zorlamaya başlamıştır (Mishra, 1999). Bu sürecin tepe noktası, 1991'de işveren örgütü SAF'ın pazarlık alanındaki ve diğer alanlardaki devlet organlarının yönetim kurullarından çekilmesi ve pazarlık birimini dağıtmasıdır. Böylece işverenler korporatizmi sona erdirmek (ve başta LO olmak üzere sendikaların etkisini azaltmak) yönündeki hedeflerini açıkça ortaya koymuştur. Sendikalar tarafından tepkiyle karşılanan bu durum karşısında devlet ücret pazarlığını tekrar merkezileştirmeye çalışmışsa da, SAF kolektif sözleşme sistemini firma düzeyine desantralize etmeyi başarmıştır. Korporatizmi yeniden tesis etme yönündeki çabalara rağmen, 1990'ların başında İsveç korporatizmi hem kurumsal çerçevesi hem de normları ve pratikleri itibariyle ciddi ölçüde aşınmıştır (Lindvall ve

Sebring, 2005). İsveç modelinde gözlenen bu değişimlere rağmen ülkenin siyasal sistemine ilişkin yukarıda çizilen genel çerçeve, hem İsveç'in göçmen politikasının ortaya çıkış koşullarını ve gelişimini hem de bu politika çerçevesinde göçmenlerin siyasal sistem içindeki konumlarını ve karar alma süreçlerini etkileme güçlerini anlamak bakımından büyük önem taşımaktadır.

Etnik homojenlikten heterojenliğe kısa bir göç tarihi

İsveç'in 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar hem etnik hem de kültürel ve dinsel bakımdan homojen bir toplum olduğu görülmektedir. Bu tarihe dek, düşük bir düzeyde seyreden iktisadi ve endüstriyel gelişimiyle göçmenler tarafından çok cazip bir hedef olarak görülmemiş ve Avrupa'daki nüfus hareketlerinin de nispeten dışında kalmıştır. Bu durumun ortaya çıkmasında, uzun bir tarihsel geçmişe yayılan ve kendini yabancı etkisinden korumak olarak tarif edilebilecek tutumun da etkili olduğunu vurgulamak gerekir. Sander'in belirttiğine göre erken modern İsveç devletinin konsolide edildiği 16. yüzyılın sonundan itibaren İsveç bilinçli olarak kendini yabancı etkisinden korumaya çalışmıştır. Yabancı kültürlerle birarada yaşamayı şüpheyle karşılayan tutum, İsveç'in kuruluşuna ve yönetimine hâkim olan "Tek ulus, Tek halk, Tek din" formülünde de ifade bulmuştur (2004: 206). Ülke tarihindeki en önemli nüfus hareketlerinden biri, ulus inşa süreçlerini kapsayan 19. yüzyılda yaşanmıştır. 1840'lı yıllarda başlayan ve 1930'larda sona erdiğinde İsveç'in nüfusunun bir milyondan fazlasını kaybetmesine yol açacak olan İsveç-Amerika göçü, 19. yüzyılda İsveç'te gerçekleşen ve diğer ülkelerdeki büyük göç akımlarıyla kıyaslanabilecek yegâne nüfus hareketidir. Yabancı kültürlere yaklaşım bakımından tablonun 20. yüzyılın başlarına gelindiğinde de aşağı yukarı aynı kaldığı görülmektedir. Örneğin 1930 yılında yapılan ve ülkedeki "yabancı stoğunu" yüzde bir olarak saptayan nüfus sayımı, yüzyıllardır İsveç'te yaşayan Fin ve Lap topluluklarını da bu kategoriye dâhil etmiştir. Sığınmacı ve göçmenleri uzak tutmaya dönük tutum "İsveçliler için İsveç" sloganıyla iki savaş arası dönemde de devam eder. Bu dönemde İsveç diğer Avrupa ülkelerinden gelen sığınmacıları kabul etmek konusunda oldukça isteksizdir. Bu tutumun en dramatik sonuçlarından biri, 1930'lu yılların sonunda Almanya'dan gelen Yahudi sığınmacıların büyük çoğunluğunun geri çevrilmesi olacaktır. İkinci Dünya Savaşı yıllarında bu durum değişmeye başlar. 1942'de Norveç Yahudilerinin el altından kabul edilmesi ve bir yıl sonra da Nazi işgali altında bulunan Danimarka'daki yaklaşık 6000 Danimarka Yahudisinin kurtarılması için yapılanlar, göç politikasının değişmeye başladığını haber vermektedir. Ancak göç politikasındaki değişim sinyallerine rağmen, sığınmacı toplulukları bekleyen asimilasyon tehdidi olduğu yerde durmaktadır. Hâkim anlayış, İsveç'te yaşamak isteyen göçmenlerin İsveçli haline gelmeleri, İsveç geleneklerini benimsemeleri ve böylece kendilerini İsveç toplumuna uydurmaları gerektiği yönündedir (Runblom, 1994).

İsveç'in ikinci savaş sonrası yıllarda aldığı göç, asimilasyon politikasının değişmesiyle sonuçlanacak değişimleri de tetiklemiştir. İsveç toplumunun etnik homojen nüfus yapısına kesin olarak son veren savaş sonrası göç süreci, her biri farklı bir göç ve göçmen türünü temsil eden dört dönem çerçevesinde değerlendirilebilir (Westin, 2006). İlk dönem, 1940'lı yıllarda Norveç, Danimarka ve Baltık ülkelerinden gelen sığınmacıları kapsar ve İsveç'in modern tarihinde gerçek anlamdaki ilk göçtür. 1949-1971 arasında uzanan ve savaş sonrası ekonomik gelişmenin yol açtığı emek ihtiyacıyla karakterize olan ikinci dönem, büyük bölümü Finlandiya ve güney Avrupa ülkelerinden gelen göçmenleri kapsar. 1954'te Danimarka, Finlandiya, İzlanda, Norveç ve İsveç tarafından oluşturulan ortak Nordik işgücü piyasasının bu beş ülke arasında işgücü hareketini serbest bırakması, 1950'li ve 1960'lı yıllarda çok sayıda Finlinin İsveç'e göç etmesini mümkün kılmıştır. 1950'lerin sonuyla birlikte, İsveç şirketlerinin kendi ülkelerinden işçi çalıştırma politikasına yanıt veren İtalyan, Yugoslav ve Yunan göçmen işçiler Finlilere katılır. Türkiye'den İsveç'e emek göçünün başlaması da bu döneme rastlamaktadır. Büyük çoğunluğu Konya'nın Kulu ilçesinden ve daha az ölçüde de İstanbul bölgesinden gelen ilk göçmen işçi grupları 1960'ların başında İsveç'e ulaşır. 1960'lı yılların sonuna kadar İsveç'in göç politikası liberal bir niteliğe sahiptir. Göç politikasındaki bu açıklık, 1960'lı yılların ortalarında Nordik olmayan ülkelerden gelen göçmen işçilerin oluşturduğu büyük ve spontane bir göç dalgasına yol açmıştır. Ücret gelişmelerinden endişe duyan sendikal hareketin baskısıyla 1960'ların sonunda bu kontrolsüz göç dalgasını düzenleyen bir göç politikası benimsenmiş ve Nordik olmayan işçilere ülkeye giriş yapmadan önce çalışma ve oturma iznine sahip olma şartı getirilmiştir. Getirilen sınırlamalar 1970'lerin başında Nordik olmayan emek göçünün hemen hemen son bulmasına yol açmış ve emek göçü yerini aile birleşimi ve sığınmacı göçüne bırakmıştır. 1980'lerin sonuna dek devam eden üçüncü dönemde bu iki yolla İsveç'e yerleşen göçmenlerin büyük bölümü üçüncü dünya ülkelerinden gelmiştir. 1970'lerde sığınmacıların büyük bölümü Şili'deki askerî darbeden kaçan Güney Amerikalı göçmenlerden oluşmaktadır. 1980'lere gelindiğindeyse bunların yerini Ortadoğu kökenli sığınma arayanlar almıştır. Türkiyeli göçmenler açısından bakıldığındaysa, 1970'lerin ikinci yarısında güneydoğu bölgesinden çok sayıda Süryani Ortodoks İsveç'e göç etmiştir. Türkiye'den İsveç'e göç eden diğer bir göçmen kategorisiyse Kürtlerden oluşmaktadır. Kürt sığınmacılar 1970'lerin başında İsveç'e göç etmeye başlamış ve bu göç hareketi 1980 sonrası dönemdeki Türkiye kaynaklı göçün de başlıca biçimini oluşturmuştur (Lundberg ve Svanberg, 1991: 15). Dördüncü ve son dalgaysa 1990'lı yıllarda başlar ve önceki döneme kıyasla daha kısıtlayıcı bir sığınmacı politikasıyla karakterize olur. Sığınmacıların sayısındaki artış karşısında 1989/90'da İsveç'in sığınma mevzuatı sertleştirilmiş ve başvuruların tam manasıyla 1951 Cenevre Sözleşmesi'ne uygun olarak değerlendirilmesi şartı getirilmiştir. Bu dönemde her yıl büyük

bölümünü eski Yugoslavyalı sığınma arayanların oluşturduğu 30.000'den fazla insan İsveç'e sığınma talebinde bulunmuş ve 1990'ların başı itibariyle eski Yugoslavya'dan yaklaşık 60.000 kişinin başvurusu kabul edilmiştir. Başvurusu reddedilenlerin oranıysa yüzde "90"lara ulaşmıştır (Von Hofer, Sarnecki ve Tham, 1997: 66-7; Wilton, 2004: 7). Ayrıca İsveç Schengen anlaşmasını imzaladığı 1996'dan beri serbest dolaşım çerçevesinde Avrupa Birliği'nden gelen göçmenleri de ağırlamaktadır. Bu bağlamda 2000'li yıllardaki başlıca göçmen gruplarının, aile bileşimi yoluyla Bosna-Hersek ve Kosova'dan gelenlerden, özellikle 2003'teki Amerikan işgali sonrasında Irak'tan gelen sığınma arayanlardan ve bunlara kıyasla daha az sayıdaki Avrupa Birliği göçmenlerinden oluştuğu söylenebilir (Westin, 2006).

İsveç'e dönük nüfus hareketlerine ve göç sürecine bu toplu bakış, ülkenin 20. yüzyılın ikinci yarısından beri çok etnili bir nüfus yapısına sahip olmaya başladığını gösteriyor. 2000'li yıllarda İsveç nüfusuna ilişkin göstergelere baktığımızda etnik heterojenliğin geldiği noktayı daha net olarak görebiliyoruz. 2007 sonu itibariyle yaklaşık 9,2 milyon insanın yaşadığı ülkede nüfusun yaklaşık yüzde 13'ünü yabancı ülke doğumlular (bir milyon ikiyüz bin kişi) oluşturuyor (bkz. Tablo.1). İsveç doğumlu olup başka bir ülkede doğmuş bir veya iki ebeveyne sahip olanlar da eklendiğinde bu oran yüzde 20'yi aşıyor. Ülkede yaşayan her onsekiz kişiden biri yabancı ülke vatandaşı, sekiz kişiden biri İsveç dışında doğmuş ve beş kişiden biri de farklı bir kültürel arka plana sahip. 2007 yılı itibariyle Danimarka, Finlandiya ve Norveç gibi Nordik ülkelerden gelenler en geniş göçmen grubunu oluşturuyor. Bu grup içinde Finliler başı çekiyor. İsveç'te yaşayan Finlandiya doğumluların sayısı yaklaşık 180 bin. Finlandiya doğumlu bir ebeveyne sahip olup İsveç'te doğanları da eklediğimizde bu sayı 400 bini geçiyor. Bu rakam, İsveç nüfusunun yaklaşık yüzde 5'inin Finlandiya temelli bir arka plana sahip olduğu anlamına geliyor. İran, Irak ve Türkiye gibi Asya ülkelerinden gelenler ikinci büyük göçmen grubunu oluşturuyor. İsveç'te yaşayan İran, Irak, Lübnan, Suriye ve Türkiye doğumluların sayısı yaklaşık 230 bin. Bu grup arasında

TABLO 1
Ülkelere Göre Yabancı Doğumlular, İlk On Ülke, 2007

Finlandiya	178.179
Irak	97.513
Yugoslavya (Federal Cumhuriyeti)	72.939
Polonya	58.180
İran	56.516
Bosna-Hersek	55.713
Danimarka	45.941
Almanya	45.034
Norveç	44.590
Türkiye	38.158

Kaynak: Statistics Sweden

Iraklı göçmenler ilk sırada yer alıyor (yaklaşık 100 bin). Üçüncü grupsa, Bosna Hersek, Hırvatistan, Makedonya ve Kosova gibi eski Yugoslavya ülkelerinden gelen göçmenleri kapsıyor (yaklaşık 140 bin kişi). Bu gruplar dışında, başta Şilililer olmak üzere Güney Amerikalı göçmenler, Afrikalılar ve Polonya'yla Almanya gibi Avrupa ülkelerinden gelenler, İsveç'in nüfus yapısında ağırlıklı bir yer tutan diğer göçmen gruplarını oluşturuyor (Statistics Sweden; Benito, 2005).

İsveç nüfusuna ilişkin güncel verilerin işaret ettiği bir diğer önemli nokta da, göçmen nüfusun kompozisyonundaki dikkat çekici değişimdir. 1970'te İsveç'te yaşayan yabancı doğumluların büyük bölümü (yaklaşık yüzde 60'ı) başka bir Nordik ülke kökenliydi. Yüzde 35'iyse diğer Avrupa ülkelerinde doğanlardan oluşmaktaydı. Savaş sonrası göçün üçüncü ve dördüncü dönemindeki göç akımları bu tabloyu büyük ölçüde değiştirmiş ve İskandinavya ve Avrupa ülkelerinden gelenlerin yabancı doğumlu nüfus içindeki ağırlığı azalmıştır. 2003 yılının verilerine göre, Nordik ülke doğumluların oranı yüzde 30'un altında ve diğer Avrupa ülkelerinde doğanların oranı da yaklaşık yüzde 30'dur. Geri kalan yüzde 40 civarındaki dilimse Avrupa dışındaki ülkelerde doğmuş göçmenlerden oluşmaktadır (Hammarstedt ve Shukur, 2006: 290-1).

İsveç'in göçmen politikasının gelişimi: Göçmen ve azınlık politikasından entegrasyon politikasına

İsveç'te göç ve göçmen politikaları 1960'lı yıllarda önemli bir sorun olarak görülmeye başlanmış ve göçmen politikası 1960'ların sonunda ve 1970'lerin başında ayrı bir politika alanı olarak gelişmiştir (Lindvall ve Sebring, 2005: 1067). 1960'lı yıllarda devlet terminolojik bir değişikliğe giderek önceleri yaygın olarak kullanılan "yabancı" teriminin yerine "göçmen" terimini benimsemiştir. Resmî terminolojideki bu düzeltmeyle, hem yabancı teriminin imlediği negatif tutum aşılmaya çalışılmış hem de İsveç'e yeni gelenlerin kalıcı olacakları ve giderek İsveç toplumun bir parçası haline gelecekleri yönündeki beklenti ortaya konmuştur. Fred'in sözleriyle bu terminolojik değişimin, göçmenlerin "sadece dışarıdakiler olarak resmedilmesini önlemek ve İsveç toplumuna katılımlarının kabulünü teşvik etmek için kavramsal ve sembolik bir çerçeve sunmak" gibi bir işleve sahip olması öngörülmüştür (1983: 3). Böylece *utlänning* (yabancı) *invandrare* (göçmen) haline gelmiş ve 1970'lerde getirilen resmî tanımda göçmen teriminin yabancı doğumlu olup İsveç'te ikamet eden yabancı vatandaşları ve İsveç vatandaşlığına geçenleri kapsadığı söylenmiştir. Ayrıca resmî tanım, farklı bakış açılarından bu iki kategoriye ait olanların çocuklarının da göçmen nüfusun bir parçası olarak görülebileceklerini söyleyerek ikinci kuşağı da göçmen terimiyle ilişkilendirmeyi ihmal etmemiştir.[3] Yabancının göçmene dönüş-

3 Diyasporik toplulukların haritasını çıkarmakta daha işlevsel olduğu söylenen bu genişletilmiş tanım, "yabancı arka planlılar" adı altında İsveç Ulusal İstatistik Bürosu tarafından da kullanıl-

mesine koşut diğer bir gelişme de göçmenleri bütünleştirmeye dönük programların uygulamaya sokulmasıdır. 1960'lı yılların ikinci yarısından sonra yaygınlaşıp kısa sürede popüler olan ücretsiz İsveççe eğitimi, ayrıca hükümet tarafından maddi olarak desteklenen bir göçmen gazetesi yayınlanması ve göçmenlere İsveç toplumu ve İsveç'in siyasal kurumlarıyla ilgili enformasyon sağlanması gibi politika programları, bu uygulamalar arasında yer alır. 1969'da İsveç Göç Kurulu'nun (SIV) göçmen işlerinin organizasyonundaki başlıca otorite olarak kurulmasıyla enformasyon çalışmaları yoğunlaşmıştır (Dahlstrōm, 2004: 300-1). Göçmen politikasının yasal bir çerçeveye kavuşturulması yönündeki önemli gelişmelerden biri, yerli nüfusun gösterdiği negatif tutum da dâhil olmak üzere göçmenlerin İsveç'te karşılaştıkları sorunları araştırmak üzere 1968 yılında bir hükümet komisyonu kurulmasıdır. Altı yıllık çalışmanın ardından 1974'te tamamlanan komisyon raporunda, devletin bireyleri kendi dillerini ve kültürlerini terk etmeye zorlamaması gerektiği ve azınlıkla çoğunluk kültürleri arasındaki etkileşimin toplumu bir bütün olarak zenginleştireceği sonucuna ulaşılmıştır. Raporda bu etkileşimi sağlamak üzere çocuklar ve yetişkinler için dil eğitimi ve göçmen grupların kültürlerinin desteklenmesi gibi öneriler geliştirilmiştir.

Bu tarihten bir yıl sonra 1975'te, komisyon raporunun kültürel çoğulculuk çerçevesine oturan önerileri temelinde "Göçmen ve Azınlık Politikası" İsveç parlamentosu tarafından kabul edilir. 1975 Göçmen ve Azınlık Politikası, İsveç'in ülkede yaşayan "yabancı"lara dönük geleneksel tutumundan radikal bir kopuşu temsil eder. Bu politikayla birlikte göçmenleri topluma bütünleştirme sorununda asimilasyonu bir çözüm olarak gören yaklaşım resmî olarak terk edilmiş ve İsveç etnik bakımdan çoğulcu bir toplum olarak görülmeye başlanmıştır. "Eşitlik", "seçme özgürlüğü" ve "işbirliği" biçiminde formüle edilen üç temel hedefe dayandırılan Göçmen ve Azınlık Politikası İsveç'in çokkültürlü bir toplum olduğunu beyan eder. Politikanın başlıca amacı, İsveç'te ikamet eden göçmenlerin İsveçlilerle aynı haklardan yararlanmalarını sağlamak ve entegrasyon sürecinde göçmenleri bekleyen kültürel asimilasyon tehdidini ortadan kal-

---

maktadır. Yabancı doğumlu ebeveyn sayısındaki değişimin bu kategoriyi çeşitlendirdiğini de belirtmek gerekir. Bazen İsveç doğumlu olup yabancı doğumlu bir ebeveyne sahip olmak yabancı arka plana sahip biri olarak sınıflandırılmak için yeterliyken bazı durumlarda sadece her iki ebeveyni de yabancı doğumlu olanlar bu kategoriye dâhil edilmektedir. Göçmen terimini tanımlamaya dönük bir diğer seçenekse terimin kapsamını sadece İsveç'te yaşayan yabancı ülke vatandaşlarıyla, yani henüz İsveç vatandaşlığına geçmemiş olanlarla sınırlamak. Kimi zaman tek bir metin –örneğin bir ölçüde bu metin– tarafından bile bir arada uygulamaya sokulan bu farklı tanımlar göçmenlik statüsüyle etnik-kültürel kimlik, siyasal üyelik ve milliyet arasında kurulan bağların değişkenliğine de işaret ediyor. Bu bağlamda göçmen teriminin kapsamına ilişkin teknik düzeyde dahi göze çarpan farklılaşmanın sözcüğün taşıdığı sembolik ağırlığın veya ideolojik yükün bir ifadesi olduğu söylenebilir. Bu yükün pratikte ne tür kullanımlara (veya anlamlara) açıldığına dönük doyurucu bir çerçeve çizebilmek içinse en azından göçmen sözcüğünün Kastoryano'nun ifadesiyle "farklı diller (siyasi dil, medyatik dil, bilimsel dil...) arasında var olan sınırlardan geçerek" yaptığı yolculuğu (2000, 26) dikkate almak gerekir. Bu yolculuğun incelenmesiyle ulaşılacak sonuçlar bakımından İsveç'in de en az diğer göç ülkeleri kadar zengin (ve bir o kadar da alışıldık) bir örnek teşkil edeceğine şüphe yok.

dırmaktır. 1975 Göçmen ve Azınlık Politikası'nın bir diğer karakteristiği, göçmen politikasıyla azınlık politikası arasında bir ayrıma gidilmemesidir. Dönemin hükümeti, İsveç'in, göçmen sorunlarıyla azınlık sorunlarını ayrı ayrı ele alan ülkelerden farklı koşullara sahip olduğunu vurgulamış ve bu nedenle bu iki sorunu politika düzeyinde ayrıştırmanın gerekli olmadığına karar vermiştir. Bu karar, göçmenlerin İsveç toplumuna adaptasyonu sürecinde ortaya çıkacak sorunların, etnik ve dinsel azınlık sorunları bağlamında ele alınabilecek sorunlar olacağı argümanıyla da desteklenmiştir (Soininen, 1999: 687). Böylece Göçmen ve Azınlık Politikası azınlıklarla (Samiler, Yahudiler, Romanlar, Estonlar, Tornedal Finliler ve diğer bazı gruplar), yakın geçmişe tarihlenen göç akınlarının İsveç'e taşıdığı insanları (ve İsveç'teki nesillerini) birleştirmiş ve göçmenlerin er geç azınlıklar haline geleceği varsayılmıştır (Towns, 2002: 176).

İsveç 1975 Göçmen ve Azınlık Politikasıyla birlikte Kanada ve Avustralya'ya ilaveten çokkültürlü bir topluma sahip olduğunu resmî olarak deklare eden üç göç ülkesinden biri haline gelmiştir (Castles, 1993: 439) (Bu liste daha sonra genişlemiştir). Bu ortaklığa rağmen İsveç'in durumu Kanada ve Avustralya gibi geleneksel göç ülkelerinden farklıdır. Avustralya, Kanada (ve ABD) gibi ülkelerin modern tarihleri büyük ölçekli göçe dayalı olarak biçimlenmiştir. İsveç'se kültürel bakımdan homojen bir tarihe sahiptir ve büyük ölçekli göç İsveç için görece yeni bir fenomendir (Runblom, 1994: 636). Bu durumda İsveç'in resmî çokkültürcülüğünün özgüllüğünü nasıl açıklamak gerekir? Başka deyişle, İsveç'te bir politika hedefi olarak asimilasyonun terk edilmesi ve çokkültürcülüğün resmî entegrasyon politikası olarak benimsenmesi nasıl gerçekleşmiştir? Konuyla ilgili değerlendirmeler, göçmen politikasının, kamu bürokrasisinin etkin olduğu ve siyasal konsensüse dayanan bir süreç neticesinde ortaya çıktığına ve bu alandaki (ve daha geniş bir bağlamda göç alanındaki) düzenlemelere örtük olarak potansiyel bir çatışmadan kaçınma ve toplumsal gelişme üzerinde kontrol sağlama amacının hâkim olduğuna işaret etmektedir. Örneğin Fred göçmen politikasının konsensüs arayışına yanıt verecek tarzda formüle edildiğine değinmiştir. Buna göre, birbiriyle çelişen ideolojik nosyonlar olan eşitlik ve seçme özgürlüğünün göçmen politikasının hedeflerine dâhil edilmesi, burjuva ve sosyalist partilerin çıkarlarını bağdaştırmak gibi bir işlev görmüş ve bu yolla göçmen politikasının dayandığı konsensüsün zemini genişletilmiştir (1983: 5). Dahlstrôm'se göç politikasından farklı olarak emek piyasası örgütlerinin göçmen politikasının biçimlendirilmesinde önemli bir rol oynamadığına ve ülkedeki siyasal partilerin göçmen politikası hakkında açık bir tutuma sahip olmadıklarına dikkat çekmiştir (2004). Diğer yandan, göçmenleri İsveç toplumuna entegre etme amacıyla devreye sokulan araçlar, refah devletinin kuruluş sürecinde geliştirilen ve işçi sınıfını entegre ederek sınıf mücadelesini sınırlamak için kullanılanlarla aynıdır – sosyal refah yardımları, kamusal sağlık hizmeti, siyasal katılım ve çıkar örgütleri vb. Bu açıdan göçmen politikasıyla yapılan başlıca şey,

nüfusun yönetimi hususunda var olan politikaların ve yerleşik çözümlerin; çokkültürlülük, anadilin korunması ve kültürel miras başlıkları altında yeni bir alana, göçmenlerin bütünleştirilmesi alanına transfer edilmesidir (Odmalm, 2005: 57-9). Bu bağlamda Schierup, İsveç çokkültürcülüğünün, İsveç sosyal demokrasisinin müdahaleci devlet modeli üzerine bina edildiğini ve kültürel haklar retoriğine rağmen İsveç modelinin yüksek düzeyde sosyal kontrol içerdiğini söylemektedir (akt. Castles, 1993: 440). Westin de benzer biçimde, resmî çokkültürcülüğe rağmen asimilasyonun gayri resmî düzeyde en iyi çözüm olarak görülmeye devam ettiğini, hangi alanda olursa olsun uygulamaya sokulan reformların bürokratik sosyal kontrol mekanizmalarına dayandığını ve "otoritelerin nihai olarak amaçladığı şey(in) toplumsal gelişmenin kontrolü" olduğunu belirtmektedir (2003: 3). Benzer bir değerlendirme yapan Nord'a göre de, politikacıların etnik ve kültürel çeşitliliği kucaklayan söylemlerine rağmen çokuluslu kimliğin tanınması daha ziyade sembolik kalmış ve çokkültürlülük İsveç toplumunda derinlemesine kök salmamıştır (1997: 13). Yani siyasal düzeyde ifade edilmese de, göçmen nüfusun İsveç ulusal kimliğini bozmasından duyulan endişe popüler düzeyde devam etmiştir.

Bu geri plandan hareketle göçmen politikasının hedeflerine kısaca göz atabiliriz. Göçmen politikasının ilk hedefi olan eşitlik, aynı zamanda İsveç modelinin dayandığı refah ideolojisinin de temel kategorisi olması sebebiyle diğer hedefler arasında ayrıcalıklı bir yer tutar. Göçmen politikası bağlamında bu hedef, emek alımında misafir işçi sisteminin reddedilmesine dayanır ve eşitliği temin edecek başlıca araç olan genel sosyal refah politikası temelinde göçmenlerin İsveçlilerle haklar, ödevler ve fırsatlar bakımından eşit bir konumda olmaları gereğine işaret eder. Eşitlik hedefi, sağlık, eğitim, konut ve emek piyasası gibi alanları kapsamakla birlikte, entegrasyon bağlamında işaret ettiği temel alan emek piyasasıdır. Emek piyasasındaki entegrasyon İsveç toplumuna katılım düzeyini belirleyen asli faktör olarak görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında eşitlik hedefinin işaret ettiği başlıca şey, İsveç'te kalıcı olarak ikamet eden göçmenlerle İsveç vatandaşlarının emek piyasasına katılım konusunda aynı hak ve sorumluluklara sahip olmalarıdır (Dahlstrōm, 2004: 298; Westin, 2000: 24-5).

Göçmen politikasının ikinci hedefi olan seçme özgürlüğü, göçmenlerin mevcut kültürel kimliklerini korumak veya İsveç kimliğini benimsemek hususunda diledikleri tercihte bulunabilecekleri anlamına gelmektedir. Başlıca amaç, İsveç tarihinde güçlü köklere sahip olduğu anlaşılan "zorunlu asimilasyon" tutumunu ortadan kaldırmaktır. Ayrıca bu hedef, kendi kültürel kimliklerini korumayı tercih eden göçmenlerin desteklenmesi konusunda gerekli inisiyatiflerin alınmasını da kapsamaktadır. Bu inisiyatifler arasında, göçmen gruplarının gerçekleştireceği kültürel etkinliklerin ekonomik olarak desteklenmesi ve göçmen çocukları için anadil eğitimi gibi uygulamalar yer alır. İşbirliği hedefiyse, göçmen ve azınlık gruplarla çoğunluk nüfus arasındaki dayanışma ve

uyum anlamına gelmektedir. Bu hedef çerçevesinde göçmen ve azınlık grupları toplumsal gelişime katkıda bulunacak partnerler olarak görülecek ve bunu gerçekleştirmek üzere devlet tarafından desteklenen dernekler etrafında örgütlenmeleri sağlanacaktır. İşbirliği hedefini gerçekleştirebilmek için benimsenen araçlardan biri de İsveç vatandaşlığına geçmek için gereken koşulların kolaylaştırılmasıdır. İsveç vatandaşlığına kabul edilmek için beş yıllık oturma yeterli olup dil veya bilgi testi gibi bir uygulama yoktur (Nordik ülke vatandaşları için bu süre iki, sığınmacılar içinse dört yıldır; ceza gerektiren bir suç işleyenler vatandaşlığa geçişten alıkonmaktadır). İşbirliği hedefini gerçekleştirmek için benimsenen bir diğer araç, siyasal hakların yabancı ülke vatandaşlarını da kapsayacak biçimde genişletilmesidir. 1975'teki bir düzenlemeyle en az üç yıldır İsveç'te ikamet eden yabancılara yerel ve bölgesel seçimlerde oy hakkı tanınmıştır. 1997'deki yeni bir düzenlemeyle bu hakkın kullanım koşulları Avrupa Birliği, Norveç ve İzlanda vatandaşları için kolaylaştırılmıştır. Yerel oy hakkına ilişkin bu düzenlemeler, uzun süredir İsveç'te yaşayan yabancı vatandaşların da İsveç vatandaşları gibi ülkedeki karar alma süreçlerine katılabilmelerinin İsveç toplumu tarafından kabul gördüğünün ifadesi olarak yorumlanmıştır (Back ve Soininen, 1998: 34).

1970'lerde formüle edilen ve buraya dek anahatlarıyla verilen etnik ve kültürel çoğulculuk anlayışı, göçmenlerin bütünleştirilmesinde kolektif nitelik taşıyan bir yaklaşım ortaya koymuştur. Bu yaklaşım, göçmenlerin etnik kimlikleri temelinde kolektif gruplar olarak tasnif edilmelerine ve grup aidiyetleri üzerinden kolektif bir tarzda devletin örgütsel ve yasal çerçevesine dâhil edilmeleri esasına dayandırılmıştır (Soysal, 1994: 70). Başka bir ifadeyle, etnik göçmen gruplarının devlet karşısında iyi tanımlanmış ve toplumdaki diğer tüzel veya kolektif gruplarınki gibi yasalar tarafından belirlenmiş bir konuma sahip olması öngörülmüştür. Bu model çerçevesinde etnik göçmen grupları diğer tüzel gruplar gibi "doğal" bir toplumsal grup olarak görülecek ve göçmenler de etnik gruplarının mensubu olarak kendilerine tanınan haklardan yararlanacaktır (46-7). Bu modelin gerçekleştirileceği temel enstrümanlardan biri, işbirliği hedefi çerçevesinde kuruluşları devlet tarafından teşvik edilen göçmen organizasyonları olacaktır. Soysal'ın belirttiği gibi, toplumsal organizasyonların nüfusun farklı kesimlerinin temsilcileri olarak görüldüğü ve devletin "formel partnerleri" olarak karar alma süreçlerinde önemli bir role sahip olduğu genel İsveç modeli, Göçmen Politikası tarafından göçmen derneklerine verilen önemin arka planını oluşturur (48). Devlet bürokratik sürece dâhil ederek kamu yönetimine bağlı hale getirdiği bu organizasyonlar aracılığıyla siyasal eylemin kabul edilebilir biçimlerine ilişkin bir çerçeve çizer. Bu model çerçevesinde göçmen dernekleri de kendi etnik ve ulusal gruplarının çıkarlarını temsil eden ve bu doğrultuda etkinlik gösteren aktörler olarak kabul edilmiştir. Bunu sağlamak üzere bu kuruluşlara belli yetkiler tanınmıştır.

Bunların en önemlisi, ulusal düzeydeki göçmen federasyonlarına kendi etnik göçmen gruplarını devlet organlarına bağlı danışma kurullarında temsil etme hakkı verilmesidir. Bu düzenleme neticesinde göçmen federasyonları en azından resmî olarak politika oluşturma süreçlerinin bir parçası haline gelmiştir (Odmalm, 2004). Böylece devlet, göçmenleri, örgütlü sosyalleşmelerinin kanalları olarak düşünülen etnik göçmen dernekleri üzerinden korporatist politika oluşturma modeline eklemlemiş ve göçmenlerin karar alma süreçlerini etkileyebilme kapasiteleri de mevcut kanalları kendi talepleri doğrultusunda kullanabilmeleri koşuluna bağlanmıştır.

1986 yılında Göçmen ve Azınlık Politikası'nda iki temel değişiklik yapılmıştır. İlki, yukarıda dikkat çekilen göçmen ve azınlık sorunlarının birarada ele alınmasıyla ilgilidir. 1986'da yapılan düzenlemeyle göçmen politikası azınlık politikasından ayrılmış ve göçmenlerin anayasal düzeyde azınlıkların sahip olduğu grup temelli haklardan yararlanamayacakları belirtilmiştir. 1975 Göçmen ve Azınlık Politikası'nda benimsenen yaklaşıma karşıt biçimde, göçmenler ve azınlıkların pozisyonlarının uluslararası işbirliği gerektiren uluslararası sorunlar olduğuna dikkat çekilmiş ve uluslararası azınlık tanımına uymamaları sebebiyle göçmen gruplarının etnik azınlık statüsüne sahip olamayacakları sonucuna varılmıştır. Böylece Göçmen ve Azınlık Politikası tarafından birleştirilen "göçmen" ve "azınlık" kategorileri birbirinden ayrılmıştır. Göçmenlerin kültürel haklarını ilgilendirmesi bakımından ilkinin devamı niteliğinde olan ikinci değişiklikse "seçme özgürlüğü" hedefiyle ilgilidir. Bu hedef "İsveç kültürel değerlerinin hegemonyasına potansiyel bir meydan okuma" (Lithman, 1987: 19-20) ima ettiği için Göçmen ve Azınlık Politikası'nın kabul edilmesinden sonra ortaya çıkan tartışmaların merkezine yerleşmiştir. Politikanın kabul edilmesini izleyen dönemde başlıca amaçlarından biri bu hedefi incelemek olan iki hükümet komisyonu kurulmuş ve bu komisyonların hazırladığı raporlar temelinde seçme özgürlüğü hedefi, İsveç toplumunun sahip olduğu temel normlar çerçevesinde işlemek üzere sınırlanmıştır (Dahlstrōm, 2004: 298-9). Yeni düzenlemeye göre göçmenler sahip oldukları kültürel mirasa sahip çıkıp geliştirebilecekler, ancak bu hakkın kullanımı İsveç toplumunda insanların birarada yaşamaları için geçerli olan temel normların tanımladığı çerçeveye bağlı kalacaktır (Runblom, 1994: 631). Yani kadın erkek eşitliği ve çocuk hakları gibi değerler herhangi bir şekilde müzakereye konu edilmeyecektir (Lithman, 1987: 20). Aynı zamanda, hangi kültürel kimliğin ne ölçüde benimseneceğine ancak bireysel olarak karar verilebileceği belirtilerek, hedefin tanımladığı failin kim olduğuna dair de bir açıklık getirilmiştir – seçme özgürlüğünde bulunacak olan grup değil bireydir. 1986 yılındaki bu düzenlemelerle birlikte İsveç kendini uluslararası alanda geçerli olan yaklaşıma uyarlamış ve kültürel kimliğin korunması, göçmenler için grup hakları ve seçme özgürlüğüyle ilgili beklentiler de bu çerçevede aşağıya çekilmiştir (Soininen, 1999: 689-90).

Liberal dönemeç: Entegrasyon politikası

1990'lar göçmen politikasında daha köklü bir değişime sahne olmuştur. 1997'de göçmen işlerinin düzenlenmesinde yeni bir yönelimi temsil eden Entegrasyon Politikası kabul edilmiş ve böylece Göçmen Politikası, Entegrasyon Politikası haline gelmiştir. Bu değişime paralel olarak Göçmen Bakanlığı, Entegrasyon Bakanlığı olarak isim değiştirmiş ve göçmen işleriyle ilgili sorumluluklar, 1969'dan beri bu alandaki başlıca otorite olan İsveç Göç Kurulu'ndan, 1998'de sosyal politika alanında uygulanacak önlemler için yetkili organ olarak kurulan Ulusal Entegrasyon Dairesi'ne (Integrationsverket) kaydırılmıştır.[4] Entegrasyon Politikası'nın 1975'te ortaya atılan üç temel hedeften (eşitlik, seçme özgürlüğü, işbirliği) yola çıktığı söylenmekle birlikte, bu hedeflere ulaşmada temel aldığı enstrümanlar bakımından önemli farklılıklar taşıdığı görülmektedir. Öncelikle bu yeni politik yönelimle birlikte, göçmenlerin emek piyasasında ve başka alanlarda maruz kaldıkları eşitsizliklerin ve toplumsal ayrışmaların aşılmasında çözümün "entegrasyon"dan geçtiği kabul edilmiş olmaktadır (Soininen, 1999: 691-2). Bunu takiben, entegrasyon politikasıyla birlikte göçmenlerin üyelik hakları bağlamında "bireysel haklar" ve "bireysel eşitlik" anlayışı önem kazanmış ve toplumun etnik gruplardan oluşan bir sistem olarak görülmesine dayanan 1970'lerin yaklaşımı bir tarafa bırakılmıştır (Dahlstrôm, 2004: 299). Bu değişim bir yanıyla önceki politika uygulamalarını hedef alan eleştirilere verilen bir yanıt niteliği taşımaktadır. Bu eleştirilere göre 1975'te kabul edilen göçmen politikaları, göçmenlerin ve ihtiyaçlarının toplumda görünür hale gelmesini sağlamıştır. Ancak aynı zamanda onları homojen bir grup olarak resmederek ve göçmen statülerini vurgulayarak "bizler" ve "onlar" şeklindeki bölünmeyi de güçlendirmiştir. Bu bakımdan, etnik ve kültürel çeşitlilik çerçevesinde toplumsal üyeliğin önemini vurgulayan yeni entegrasyon politikası, bu bölünmeyi aşma yönünde bir çaba olarak görülmektedir.

Entegrasyon politikası, İsveç'in sahip olduğu etnik ve kültürel çeşitliliğin, bütün devlet politikalarının çıkış noktası olması gerektiği öncülüne dayandırılmıştır. Temel hedefi de, etnik ve kültürel arka plana bakılmaksızın göçmenlerin kendi kendilerine yeterli hale gelmelerini sağlamak ve toplumsal yaşama katılımlarını teşvik etmek olarak tanımlanmıştır. Daha kapsamlı bir ifadeyle Entegrasyon Politikası'nın başlıca hedefi, "etnik ve kültürel arka planı hesaba katmaksızın herkes için eşit haklar ve fırsatlar, toplumsal çeşitliliğe dayanan bir topluluk, karşılıklı saygı ve toleransla karakterize olan ve arka plana bakmaksızın herkesin katıldığı ve sorumlu olduğu bir toplumsal gelişme"dir (Dahlstrôm, 2004: 299). Temel demokratik değerlerin korunması, kadın erkek eşitliği için çalışılması ve ayrımcılık, ırkçılık ve zenofobinin önlenmesi gibi başlıklar da bu

4 Ulusal Entegrasyon Dairesi, kuruluşundan yaklaşık on yıl sonra 2007'de, 2006'da kurulan ve merkez sağ güçleri biraraya getiren koalisyon hükümeti tarafından feshedilmiştir.

hedefin kapsamına girmektedir.[5]

Entegrasyon Politikası önceki uygulamalara kıyasla daha liberal bir yaklaşıma sahiptir. Bu yaklaşım, toplumsal entegrasyon hedefi bağlamında "göçmenlerin finansal olarak kendi kendilerine yeterlilikleri"nin ve "kendilerini destekleme becerileri"nin vurgulanmasında ifade bulur. Dönemin hükümetinin, "göçmenlere tanzim edilen özel önlemlere sadece İsveç'teki ilk yıllarını kapsayan geçiş döneminde başvurulması ve bu önlemlerin de açık bir şekilde göçmenlerin kendi kendilerine yeterli olma becerilerini geliştirmeye dönük olması" gerektiği yönündeki kararı da gene bu yaklaşımı ifade eder. Entegrasyon politikasının temsil ettiği yeni yönelim, 2000'li yıllara tarihlenen resmî dokümanlarda da belirgindir. Örneğin, entegrasyon sürecinde karşılaşılan güçlükleri araştırmak üzere Ulusal Entegrasyon Dairesi tarafından hazırlanan 2001 tarihli rapor, entegrasyon sürecini "bireyleştirme"ye dönük yeni yaklaşımı net bir şekilde ortaya koymaktadır. Raporda entegrasyon sürecindeki güçlükleri ortadan kaldırmak üzere "Entegrasyon ve Çeşitlilik İçin Bir Strateji" başlıklı strateji tanımlanmaktadır. Stratejinin temel hedefi de, göçmenlerin "kendi kendilerine yeterli" ve "özgüvenli" hale gelmelerini sağlayacak koşulların yaratılması olarak tarif edilmektedir. Bu koşulların yaratılmasıysa, bireyin odak alınması, dil eğitiminin belli bir işe girmeye dönük olması ve göçmenlerin süratle işgücüne yerleştirilmeleri gibi bir dizi politika uygulamasını kapsamaktadır (Wilton, 2004: 8-9).

Bu değerlendirmelerin de bir ölçüde işaret ettiği üzere, Entegrasyon Politikası'nda entegrasyon süreci birey açısından bir yaşam projesi olarak görülmektedir. Entegrasyon Politikası gerekli koşulları sağlamayı üstlenmekte ve bu koşullar çerçevesinde entegre olmanın her bireyin kendi payına düşen bir sorumluluk olduğu belirtilmektedir (Akpınar, 2004). Akpınar'a göre bu özellikleri itibariyle Entegrasyon Politikası göçmenlerin aktif özneler olarak temsil edildiği bir yaklaşıma sahiptir ve bu bağlamda göçmen bireyleri ne etnik grup uyumunun ne de İsveç toplumundaki ayrımcılığın bir kurbanı olarak görmektedir. Gerçekten de Entegrasyon Politikası'yla birlikte "bireysel haklar", "bireysel eşitlik" ve "bireysel sorumluluk" anlayışının önem kazanmasının, kültürel çeşitliliğin grup hakları üzerinden tanınmasının yol açabileceği bir tehlike-

5 Ayrımcılık, ırkçılık ve zenofobinin entegrasyon politikası içindeki önceliğini vurgulayan resmî retoriğe rağmen, bu alanlardaki düzenlemelerin yeterli olmadığı görülmektedir. Örneğin, emek piyasasındaki etnik ayrımcılığı önlemek üzere 1994'te kabul edilen yasanın, çalışanlar için ciddi sonuçlar yaratmadığı müddetçe emek piyasasındaki etnik ayrımcılığı tolere ettiğine dikkat çekilmiştir. Ayrıca bu yasa, "kamusal adalet anlayışı"nı temel alacak şekilde tasarlanmış ve bunun da pratikte İsveç toplumunu oluşturan etnik İsveçli çoğunluğun adalet anlayışı anlamına geldiği belirtilmiştir (bkz. Graham ve Soininen, 1998). 1999'da çalışma hayatındaki etnik ayrımcılığa karşı daha etkili olması beklenen ve aynı zamanda dolaylı ayrımcılığı da kapsayan yeni bir yasal düzenleme yapılmıştır. Duvander bu yasanın amacını "zorunlu olarak eşit sonuçlar değil eşit ekonomik fırsatlar yaratmak" şeklinde özetlemektedir (2001: 214). 2000'li yıllarda bu yöndeki düzenlemelerin kapsamı genişletilerek yeni eklemeler yapılmıştır. Anlaşıldığı kadarıyla bugün itibariyle hükümetin eğilimi, ayrımcılık karşıtı bütün yasaların tek başlık altında toplanması ve ayrımcılığın önlenmesiyle ilgili resmî kuruluşların da tek bir resmî daire oluşturacak şekilde birleştirilmesi yönündedir.

ye; bireyin ulusal düzeyin altında yer alan başka bir hayalî topluluğun kolektif kimliği altında bastırılması tehlikesine karşı bir koruma sağlayacağı söylenebilir (Gülalp, 2007: 174). Bu bağlamda entegrasyon sürecinin odağının bireylere kaydırılmasının ve gruptan ziyade bireylerin sahip oldukları sorumluluğun vurgulanmasının göçmen bireylerin öznelliğine ilişkin belli getirileri olacağı açıktır. Ancak bu kaydırma işlemine hâkim olan ve Entegrasyon Politikası'na ilişkin yukarıda anılan metinlerde ifade bulan dil, göçmen işlerinin düzenlenmesine dönük daha temel bir gelişmeyi haber vermektedir. Entegrasyon Politikası'nın göçmen bireyler için öngördüğü öznellik biçimlerinin niteliği de bu gelişme bağlamında değerlendirilebilir. Politikada tekrarlanan "kendi kendine yeterli olma" ve "göçmenlerin kendilerini destekleme becerileri kazanması" gibi noktalar, Yeni Sağın Refah Devleti eleştirisinden aşina olduğumuz temalarla gözle görülür bir paralellik taşımaktadır. Bu noktalar, insanlara şu çok bilinen "kendi ayakları üzerinde durabilme" ve "kişisel sorumluluk" erdemlerini salık veren Yeni Sağcı vatandaşlık vizyonunun bir çeşitlemesini sunmaktadır. Kymlicka ve Norman'ın aktardığı gibi 1980'lerdeki Yeni Sağcı reformlar "kısmen insanlara inisiyatif, kendi ayakları üzerinde durma ve kendine yeterli olma erdemlerini öğretmek için, daha serbest ticaret, deregülasyon, vergi kesintileri, sendikaların zayıflatılması ve işsizlik ödemeleri bütçesinin daraltılması gibi yollarla piyasaların kapsamını genişletmeyi amaçlıyordu" (2008: 191). Işın ve Wood bu reformlara dayanan değişim sürecini yeni bir yönetim zihniyeti rejiminin yükselişi bağlamında ele alıyor. "Taktikleri, stratejileri ve rasyonelleri (itibariyle) *neo-liberal*" olan bu yeni yönetim zihniyetinin en temel karakteristiklerinden biri, bireylerin, ailelerinin ve mensubu oldukları toplulukların gelecekteki refah ve esenlikleri hususunda taşıdıkları kişisel sorumluluğun altının çizilmesi ve bunu sağlama almak için harekete geçmenin gene kendi yükümlülükleri olduğunun vurgulanması (1999: 146). Entegrasyon Politikası'na ilişkin dokümanlarda da bu temaların göçmenlere dönük olarak benzer terimler içinde tekrar etmesini böyle bir zihniyetin veya rasyonalitenin mevcudiyetine dair belirtiler olarak görmek gerekir (2008'de bu konuda yapılan bir hükümet araştırması da gene "Profesyonel destek eşliğinde – bireysel sorumluluk" başlığını taşıyor). Bu açıdan bakıldığında, İsveç'in göçmen politikasındaki değişimlerin, İsveç modelinin daha piyasa yönelimli bir doğrultuda değişmesiyle sonuçlanan süreçler tarafından koşullandığı ve dolayısıyla bu süreçler bağlamında değerlendirilmesi gerektiği ortada. Son birkaç onyıldır sistematik biçimde İsveç modelinin altını oyan bu süreçler dikkate alınarak, Entegrasyon Politikası'nın, içinde bulundukları durumla ilgili olarak göçmenlerin kendi sorumluluklarının altını çizen ve devletin rolünü sınırlayarak bireyi odak alan yönleriyle, göçmen işlerinin düzenlenmesinde neo-liberal bir gündemin varlığına işaret ettiği söylenebilir.

Siyasal hakların kullanımı ve katılım: Formel eşitlikten siyasal marjinalizasyona aktüel sonuçlar

İsveç'in 1975'te kabul ettiği çokkültürlü göçmen politikası, diğer göç ülkelerindeki uygulamalara kıyasla oldukça "cömert" bir politika olarak görülmüştür. Etnik gruplar arasında toplumsal eşitliğin sağlanmasını hedefleyen, göçmenlerin etnik ve kültürel kimliklerini tanıyan ve ayrıca göçmenlerin ve etnik azınlıkların politika oluşturma süreçleri üzerinde siyasal etkide bulunabilmelerine dönük düzenlemeler getiren bu politika, İsveç'e uluslararası düzeydeki malum şöhretini kazandırmıştır (Ålund ve Schierup, 1991: 2). İsveç'in bu şöhretin tadını çıkarmayı fazlasıyla hak ettiği konusunda güçlü göstergeler de mevcuttur. Her şeyden önce, İsveç'te İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen dönemde göçmenlere "denizen"[6] statüsü tanınmış ve formel haklar bakımından yerli vatandaşlarla aralarındaki farklar minimuma indirilmiştir. Bu yönüyle İsveç, etnik azınlıkların sivil, sosyal ve siyasal haklarına en yüksek düzeyde koruma sağlayan Avrupa Birliği ülkelerinden biridir. Göçmenlerin sosyal ve siyasal katılımı önündeki yasal engeller minimal düzeydedir (Back ve Soininen, 1998: 31; Ålund, 2004: 144). Siyasal sistem, göçmenlerin göçmen derneklerinde örgütlenmelerine ve bu dernekler kanalıyla karar alma süreçlerini kendi çıkarları çerçevesinde etkilemelerine imkân sağlamaktadır. Göçmenlerin kolektif örgütlenmesi yönündeki resmî politika, İsveç'i göçmenlerin örgütlenme düzeylerinin en yüksek düzeyde seyrettiği Avrupa ülkesi haline getirmiştir (Soysal, 1994). Ülkenin vatandaşlık konusundaki tutumu da göçmen politikası alanında sahip olduğu avangard pozisyonun örnekleri arasında gösterilmiştir. İsveç'in vatandaşlığa geçiş sistemi vatandaşlığın "dikkatli incelemelerden sonra hak eden bazı bireylere devletin bahşettiği" bir ayrıcalık olarak görüldüğü kısıtlayıcı sistemin tersine, kitlesel göçe göre düzenlenen ve gerekli koşulları yerine getiren herkesin vatandaşlığa geçirildiği modele yakındır (Brubaker, 2008: 64). Vatandaşlığa geçmek entegrasyon sürecindeki temel enstrümanlardan biri olarak görülmekte ve İsveç'te kalıcı olarak bulunan göçmenler bu yönde teşvik edilmektedir. 1975'te siyasal haklar yabancı vatandaşları da kapsayacak biçimde genişletilerek, en az üç yıldır İsveç'te ikamet eden yabancılara yerel ve bölgesel seçimlerde oy hakkı tanınmıştır. Vatandaşlık konusundaki kilometre taşlarından biri de 2001'de çifte vatandaşlığın kabul edilmesidir. 2001 Vatandaşlık Yasası'yla, İsveç vatandaşları herhangi bir yasal sınırlama olmaksızın –çifte vatandaşlığı tanıması şartıyla– başka bir ülkenin de vatandaşı olabilme hakkına kavuşmuş ve böylece İsveç vatandaşlığına geçen göçmenlerin önceki vatandaşlıklarından vazgeçmeleri şartı da ortadan kalkmıştır.

Bu tablo İsveç'te göçmenlere tanınan formel hakların kapsamını göstermekle birlikte, göçmenlerin İsveç toplumundaki aktüel konumlarına ilişkin tatmin

6 Denizen kavramı, göçmenlik bağlamında, yasal ve kalıcı ikamet statüsüne sahip olan yabancı ülke vatandaşları için kullanılmaktadır.

edici bir resim sunmaktan uzaktır. Yukarıda da işaret edildiği gibi İsveç'te göçmenlerin sahip oldukları haklarla, toplumsal süreçler içindeki aktüel konumları arasında ciddi bir açı vardır. Son yıllarda yapılan akademik çalışmalar ve hükümet araştırmaları, göçmenlerin karar alma organlarında düşük temsil edildiklerini ve resmî siyaset kanalları karşısındaki başlıca tutumlarının da katılmama (non-participation) yönünde olduğunu ortaya koymaktadır (Dahlstedt ve Hertzberg, 2007: 177). Bu katılınama eğilimine ilişkin önemli göstergelerden biri, yabancı vatandaşların 1975'te tanınan yerel oy hakkı çerçevesinde yerel seçimlere katılım oranlarındaki değişimdir. Bu hakkı ilk kez kullandıkları 1976'daki yerel seçimlerden bu yana yabancı ülke vatandaşlarının seçimlere katılım oranlarında gözle görülür bir düşüş yaşanmıştır. Bu düşüş, İsveç vatandaşlarının katılım düzeyiyle kıyaslandığında daha da belirginlik kazanmaktadır (bkz. Tablo.2). Örneğin, İsveç vatandaşlarının yüzde 90'ının katıldığı 1976'daki yerel seçimlerde yabancı vatandaşların oy verme oranı yüzde 60'ta kalmıştır. İsveç uyruklu seçmenlerin katılım oranının aşağı yukarı aynı kaldığı 1979'daki yerel seçimlerde, yabancı seçmenlerin katılım düzeyi daha da gerileyerek yüzde 52'ye düşmüştür. 1990 sonrası dönemde yabancı seçmenlerin katılım oranları yüzde 50'nin de altına inmiştir. 1994 seçimlerinde bu oran yaklaşık yüzde 40; 2002'deyse 35'tir.

TABLO 2
Yerel Seçimlere Katılım Oranları

Yıl	*İsveç vatandaşı seçmenler (%)*	*Yabancı vatandaşı seçmenler (%)*	*Fark (%)*
1976	90,4	59,9	-32
1979	89,0	52	-37
1982	89,6	50,6	-39
1985	87,8	46,8	-41
1988	84,0	41	-43
1991	84,3	38,7	-45
1994	84,4	38,4	-46
1998	78,6	34,5	-46
2002	77,9	34,4	-44,5

Kaynak: Benito, 2005: 27.

Yabancı ülke vatandaşlarının siyasal katılım düzeylerindeki bu kararlı düşüşte pek çok faktörün rol oynadığı varsayılmaktadır. Bunların bir kısmı bireysel olarak tanımlanan faktörlerdir ve göçmenlerin sınırlı kaynaklara sahip olmaları, kendilerini İsveç toplumuna ait hissetmemeleri, siyasal partiler hakkında yeterli bilgiye sahip olmamaları, dil becerilerindeki yetersizlikler ve oy kullanma prosedürünün göçmenler açısından içerdiği güçlükler gibi noktaları kapsamaktadır. Seçmen katılımına daha sosyal nitelikli faktörler açısından bakıldığında öne çıkan bir diğer etmen, toplumsal profilleri itibariyle siyasete daha az ilgi duyma eğilimi gösteren kesimlerin göçmen nüfus içindeki ağırlığıdır. Bu kesimler bü-

yük ölçüde yalnız yaşayan, genç, eğitim ve gelir düzeyi düşük ve daha önemlisi İsveç'e yeni göç etmiş göçmenlerden oluşmaktadır (Back ve Soininen, 1998: 36). Bu son nokta bağlamında, İsveç'te geçirilen sürenin de siyasal katılım açısından belirleyici olduğu söylenmektedir. Buna göre, yeni gelen göçmenler, iş bulma ve yerleşme gibi güçlükleri kapsayan bir geçiş dönemi yaşamakta, bu dönem boyunca kendi ülkelerindeki meselelerle ilgilenmeye devam etmekte ve İsveç siyasetine katılmak konusunda isteksiz davranmaktadır. Daha kurumsal bir açıdan bakıldığında öne çıkan bir diğer etmen, oy verme hakkının sadece yerel ve bölgesel seçimlerle sınırlı olmasıdır. Bu bağlamda, yabancı ülke vatandaşlarının genel seçimlerde oy hakkının bulunmamasının, siyasal yaşamdan büyük ölçüde dışlanmalarına yol açtığı söylenmekte ve oy hakkının ulusal seçimleri de kapsayacak şekilde genişletilmesinin katılım düzeyini etkileyeceğine işaret edilmektedir (Malm, 2005: 30-3). Bu etmenlere, göçmenlerin katılım düzeyindeki düşüşün bir bütün olarak İsveç toplumunun siyasete ilgisinin azaldığı bir atmosferde cereyan ettiği ve göçmenlerin de bu genel eğilimden etkilendiği yönündeki argüman da eklenebilir.

Siyasal partiler ve siyasal tartışmada göçmenler

Yabancı vatandaşların yerel seçime katılım oranlarındaki düşüş siyasal hakların kullanımı sorununa dikkat çekmekle birlikte, bu sorunun sadece vatandaşlık statüsüne sahip olmayan göçmenlere özgü olduğunu düşünmemek gerekir. Yukarıda da değinildiği gibi, hem geleneksel hem de geleneksel olmayan siyasal katılım biçimlerine ilişkin göstergeler, siyasal katılım sorununun değişen ölçülerde olmakla birlikte tüm göçmenleri kapsayan bir mesele olduğuna işaret etmektedir. Bu konuda ilk akla gelen, göçmenlerin, seçimlerle birlikte başlıca geleneksel siyasal katılım kanalları arasında yer alan siyasal partilerdeki durumudur. Göçmenler siyasal partilerde düşük düzeyde temsil edilmektedir. Partiler yayınladıkları dokümanların farklı dillere çevrilmesi ve göçmen dernekleriyle işbirliğine gidilmesi gibi yöntemlerle göçmenlerin siyasal katılımını artırmaya çalışmaktadır. Bazı partiler, örneğin ülkenin en büyük partisi olan Sosyal Demokrat Parti, göçmenlerin katılımını sağlamak için sadece göçmenlere dönük özel bölümler dahi oluşturmuştur. Bu çabalara rağmen siyasal partilerin sahip olduğu göçmen üye sayısının göreli olarak epey az olduğu kaydedilmektedir (Malm, 2005: 32-4). Siyasal partiler açısından göçmen üye ve temsilci sayısını yükseltmek seçimlerde göçmen oylarını alabilmek için önemli bir faktördür. Bu durum göçmen temsilcilere sahip olmayı bütün partiler açısından cazip bir durum haline getirmekle birlikte şimdilik bunu en çok başaran sol partiler gibi görünmektedir. Nitekim sol partilerin iç politikada göçmenlere daha fazla eğilmeleri ve kadrolarında göçmen kökenli politikacılara daha çok yer vermeleri, göçmenlerin genellikle Sosyal Demokrat Parti ve Sol Parti gibi sol kanat partile-

re oy verme eğiliminde olmasının sebepleri arasında gösterilmektedir. Örneğin 2006'daki genel seçimlerde sol partilerden İsveç Parlamentosu'na giren yabancı kökenli milletvekillerinin sayısı sağ partilerden girenlerin sayısının iki katından fazladır (bu milletvekilleri arasında üç Türkiye kökenli politikacı da bulunuyor: Sosyal demokratlardan Süryani İbrahim Baylan ve Yılmaz Kerimo ile Yeşillerden Türk Mehmet Kaplan) (Aktürk, 2008). Göçmenlerin sol partilere yönelmesi göçmen nüfusun yapısıyla da ilişkilendirilebilir. Göçmen nüfus büyük ölçüde, 1970'lere kadar emek göçüyle İsveç'e gelen ve vasıfsız veya yarı vasıflı işlerde çalışan göçmen işçilerden, 1970 sonrasında aile birleşimi yoluyla onlara katılan yakınlarından ve gene aynı tarihlerde baskıcı rejimlerden kaçarak İsveç'e sığınan siyasal mültecilerden oluşmaktadır. Bu nüfus büyük bölümü mavi yakalı işlerde istihdam edilen bir işgücü oluşturmaktadır. Bu tablo İsveç'in siyasal sistemiyle birarada düşünüldüğünde göçmenlerin sol partilere oy verme eğiliminde olması doğal görülebilir. Hatta görünen o ki Sosyal Demokratlar ve diğer sol partiler bu durumu memnuniyetle karşılamış ve göçmen oyları siyasal partiler arasında ciddi bir rekabet veya mücadele konusu haline de gelmemiştir. Ancak 1990'lı yılların sonunda Muhafazakâr Parti göçmen oyları üzerindeki sol hâkimiyete son vermek için bir girişimde bulunmuş ve farklı göçmen toplulukları arasında kendini daha görünür kılma ihtiyacına dikkat çekmiştir (Odmalm, 2005: 203-4).

Muhafazakâr parti örneğinde olduğu gibi hem göçmenler üzerindeki etkisini hem de bunun bir yolu olarak göçmen politikacı sayısını artırmak giderek bütün siyasal partilerin paylaştığı bir ilgi haline gelmesine rağmen, bu durumu güçleştiren engellerin de gene kısmen aynı siyasal partilerde bulunduğunu belirtmek gerekir. Bunlar arasında ilk akla gelen, göçmen sorunlarının siyasal partilerin öncelik sıralamasında en alt sıralarda yer alması ve hatta marjinalize olmasıdır. Buna paralel olarak, siyasal parti üyelerinin büyük bölümünü oluşturan etnik çoğunluğa mensup politikacıların çoğu kendilerini göçmenlerin temsilcileri olarak görmemekte ve göçmenler için önem teşkil eden sorunlara karşı kayıtsız kalmaktadır. Bu nedenle göçmen politikacıların yokluğunda entegrasyon gibi göçmenleri yakından ilgilendiren konuları parti çalışmasında ihmal etme eğilimi ortaya çıkmaktadır (Malm, 2005: 32-4). Bu durumda göçmenlerin sorunlarının dile getirilmesi işi büyük ölçüde gene göçmen kökenli politikacılara düşmektedir. Göçmen kökenli politikacılarsa, seçimlerde aday olmak için partilerinin desteğini almak konusunda etnik çoğunluğa ait politikacıların maruz kalmadığı ekstra bir güçlükle baş etmek durumundadır.

Bu konuda yapılan çalışmalar çarpıcı sonuçlar ortaya koymaktadır. Örneğin 1993 yılında yerel politikacılarla yapılan bir çalışmada, İsveç'te doğan ve kendilerini göçmenlerin temsilcisi olarak gördüklerini söyleyen politikacıların oranı yüzde 1'in altında çıkmıştır. Yabancı doğumlu politikacılardaysa bu oran yüzde 30'a yaklaşmaktadır (Back ve Soininen, 1998: 43). 2000 tarihli ve siyaseten ak-

tif göçmenlerle yapılan başka bir çalışmadaysa, katılımcıların çoğu, çeşitli kuruluşlarda gücü elinde bulunduran ve çoğunluk toplumuna ait olan üyelerin ayrıcalıklarının bir kısmından vazgeçerek bu gücü kendileriyle paylaşmaya hazır ve istekli olduklarına inanmadığını söylemiştir. Katılımcılara göre bu güce ortak olmanın yolu göçmenlerin kolektif örgütlenmesinden ve siyasal eyleminden geçmektedir. Ancak bu siyasal eylemin, iktidar yapılarından sistematik olarak dışlandıkları geleneksel İsveç kanalları üzerinden değil, bu kanalların dışında gerçekleştirilebileceğini düşünmektedirler. Çalışmada dikkat çekilen bir diğer nokta da, sadece siyasal partilerde geçerli olan anaakım fikirlere uyum sağladığı bilinen göçmenlerin bu örgütlerde etkinlik göstermesine izin verilmesidir. Başka bir ifadeyle, göçmenlerin parti örgütlerinde aktif hale gelmeleri, siyasal partilerin mevcut düzenine ve daha önemlisi partilerin iktidar elitine karşı ne ölçüde bir tehdit unsuru olarak algılandıklarıyla yakından ilgilidir. Bu "genel prensip" göçmenlere özgü olmamakla birlikte onların durumunda çok daha etkili olduğu da bir gerçektir. Aktif hale geldiklerindeyse "politikacı" olarak değil "göçmen politikacı" olarak görülmekte ve dolayısıyla sadece "göçmen sorunu"yla ilgilenmeleri beklenmektedir (akt. Sander, 2004: 282-7). Bu son noktaya, 2005'te yayınlanan ve İsveç'teki yapısal ayrımcılığı konu alan bir hükümet raporunda da işaret edilmektedir. Rapora göre İsveç siyasetindeki ideal politikacı figürü "beyaz" politikacıdan oluşmaktadır. Ayrıca rapor, göçmenlerin siyasette bağımsız aktörler olarak değil alınması gereken önlemlerin konusu olarak görüldüklerine ve bu açıdan siyasal yaşamdaki mevcut yaklaşım tarzının göçmenleri nesneleştirici bir nitelik taşıdığına değinmektedir. Bu nesneleştirici yaklaşım çerçevesinde, göçmenlerle ilgili araştırmalar ve İsveç siyasal sistemi büyük ölçüde göçmenlerin "eksikliklerine" ve bunları gidermek için alınması gereken önlemlere odaklanmıştır. Bu da sonuçta, yapısal ayrımcılığa maruz kalan göçmenlerin kendi durumlarının sorumlusu olarak görülmelerine yol açmaktadır. Göçmen işsizlerin durumunun pasiflikleriyle, düşük oy oranlarının İsveç sistemi hakkındaki bilgi yetersizliğiyle veya kentsel ayrışmanın göçmenlerin tercihleriyle açıklanması bu yaklaşımı örneklemektedir. Buna karşın, artan sayıda araştırmacı artık sadece göçmenlere odaklanan açıklamalar geliştirme yaklaşımını bir tarafa bırakmakta ve göçmenlerin siyasal katılımındaki sınırlılığın sebeplerinin siyasal sistemde ve genel olarak İsveç toplumunda yattığı anlayışı kabul görmektedir (Lappalainen, 2005: 6, 10).

Siyasal partilerle ilgili değerlendirmelerin dolaysızca işaret ettiği temel sorun göçmenlerin İsveç siyasetindeki –en hafif deyimiyle yetersiz– temsilidir. Göçmenlerin siyasal katılımlarına ket vuran bu soruna dikkat çekmenin bir yolu da, göç ve göçmen meselelerinin siyasal ve kamusal tartışma alanına hangi biçimlerde ve ne ölçüde dâhil edildiklerine kısaca göz atmaktır. Göründüğü kadarıyla göçmenlerde siyasal partilere ve genel olarak İsveç siyasetine dönük bir ilgi yokluğu olduğunu varsaymak açıklayıcı olmaktan ne kadar uzaksa, İsveç'teki siya-

sal partilerin göçmen meselesini siyasi tartışmanın dışında tuttuklarını söylemek de bir o kadar doğrudur. Yukarıda da işaret edildiği gibi, İsveç'te elitler arasında göçmen meselesi etrafında oluşan geniş konsensüsten dolayı bu konu yerleşik siyasal aktörler tarafından politize edilmemiştir. Bu hususta en dikkat çekici verilerden biri, öteden beri sosyalist partilerle burjuva partilerin söylemleri arasında göçmen meseleleriyle ilgili herhangi bir farklılaşmanın olmamasıdır (Back ve Soininen, 1998: 37). Örneğin 1964-2000 tarihleri arasında görev yapan göçmen işlerinden sorumlu bütün bakanlar göçmenlerin entegrasyonu konusunda aynı görüşleri savunmuştur (Dahlström, 2004: 294-6). Birkaç istisna dışında göçün kontrol edilmesine ve göçmen politikasına dönük reformlar siyasal tartışmaya konu edilmemiştir (Lithman, 1987: 18). Bu bağlamda Rosenberg, İsveç'in göç politikalarının uygulamadaki tezahürlerinin "aşırı derecede merkezileşmiş, yukarıdan aşağıya işleyen bir politika oluşturma prosedürünün sonucu" olduğuna ve uzun bir süre boyunca kamusal tartışmanın bir parçası olmayan bu konuyla ilgili önemsiz detayların tartışılmasının dahi bir tabu olarak görüldüğüne dikkat çekmiştir (1995).

Bu konunun bir tabu olmaktan çıkması ve göç ve göçmen politikasıyla ilgili sorunların siyasal tartışmada görünür hale gelmesi için 1980 sonrası dönemi beklemek gerekmiştir. Geleneksel partiler için merkezî bir mesele haline gelmekten uzak olmakla birlikte göç politikaları 1980'lerden sonra belli bir ölçüde siyasallaşmaya başlamıştır. Tahmin edileceği üzere bu siyasallaşma eğilimi, göçmenlerin sorunlarının ve çözüm önerilerinin pozitif bir tarzda tartışılmaya başlanması biçiminde değil, göçün sınırlanmasına dönük önerilerin sağ kanat siyasal aktörler tarafından gündeme getirilmesi şeklinde cereyan etmiştir. Bu ikinci tür politizasyon çabaları, göçmen ve sığınmacı politikaları etrafında oluşan ve 1980'lerin ikinci yarısında hem Stockholm ve Malmö gibi büyük şehirlerdeki hem de kırsal merkezlerdeki göçmen ve sığınmacı karşıtı protestolarla açığa çıkan toplumsal huzursuzluğu süreklileştirmeye çalışmıştır (Nord, 1997: 16-8). Bu eğilimin en bilinen örneklerinden biri, 1988'deki seçimlerde ülkenin güneyindeki bir kasaba olan Sjöbo'da Merkez Parti'li belediye başkanının parti çizgisine aykırı biçimde siyasal sığınmacılara kasabada barınak sağlanmasını reddetmek amacıyla yaptığı yerel referandum çağrısıdır. İsveç'in yerleşik siyasal aktörleri arasında yer alan Merkez Parti'sinin liderlerinin girişimlerine rağmen referandum gerçekleştirilmiş ve hızla partiden ihraç edilen ve süreç içinde popüler bir figür haline gelen belediye başkanı referandumu açık bir farkla kazanmıştır. Sjöbo referandumu ırkçı ve neo-faşist gruplara da propaganda malzemesi sağlamış ve bu gruplar referandum sayesinde ülkelerinin yabancı unsurlar tarafından istilasına son verilmesini isteyen sıradan İsveç vatandaşlarının sesinin duyulduğu temasını işleyerek bu malzemeyi sonuna kadar kullanmıştır (Larsson, 1991: 108-9). Larsson'a göre Sjöbo'da olan şey "ilk kez saygıdeğer bir anaakım politikacı(nın) göç-karşıtı hislerden ırkçı Sağın argümanla-

rıyla faydalan(masıydı)" (108). 1991'deki genel seçimlerse radikal sağ popülist bir partinin ulusal düzeydeki başarısına sahne olmuştur. Bu seçimlerde radikal sağ Yeni Demokrasi partisi yüzde 6,7 oy almayı başararak meclise girmiştir. Parti seçim kampanyasında İsveç'in göç ve sığınmacı politikalarını eleştirmiş, göç oranının azaltılması gerektiğini söylemiş ve göçle suç arasında bağ kurmuştur. Göç meselesi partinin seçim kampanyasında işlediği temalardan sadece biri olmakla birlikte, seçmenlerin mobilizasyonunda belli bir etkisi olduğu da aşikârdır. Yeni Demokrasi partisi bir sonraki seçimde başarısını yenileyemeyerek siyaseten silinmiş olsa bile, 1991'de elde ettiği kısa erimli başarı İsveç siyaseti açısından gene de dikkate değer bir veridir zira savaş sonrası dönemde ilk kez alenen zenofobik ideolojiye sahip bir siyasal parti parlamenter temsiliyet kazanmıştır. Göçün ve göçmenlerin siyasal bir mesele haline gelmesine bir diğer örnek, Liberallerin 2002'deki seçim kampanyasında göçmenlere vatandaşlık başvurusundan önce İsveççe testinden geçme şartı getirilmesi yönündeki önerileridir. 2006'daki son genel seçimse göç meselesi açısından oldukça sönük geçmiştir: kendilerini Sosyal Demokratlara karşı güçlü bir alternatif olarak sunmaya odaklanan burjuva partilerin seçim gündemine hiç girmemiş, Sosyal Demokratlar açısındansa oldukça sınırlı bir ilgiye mazhar olabilmiştir (Green-Pedersen ve Krogstrup, 2007: 19-23).[7]

Göç politikası ve göçmenlerle ilgili siyasal tartışmaya bu kısa bakış, göç karşıtı söylemlerdeki yükseliş kadar göçmenlerin siyasal temsili sorununa da işaret etmektedir. Zira göçmenlerle ilgili sorunların siyasal partilerin öncelik sıralamasında alt sıralara düşmesi veya siyasal partilerin entegrasyon ve göçmenlerle ilgili spesifik bir tutum geliştirmemesi, siyasal partilerin söylemlerinde ve göçle ilgili siyasal tartışmada da ifade bulmaktadır.

Sendikalar ve göçmen derneklerinde siyasal katılım

İsveç'te sendikal hareket, karar alma süreçlerinde özelikle de emek piyasasına ilişkin politikaların oluşumunda doğrudan temsil edilmesine dayanan korporatist model çerçevesinde, yabancı işçilerin göçü ve İsveç'teki istihdam koşulları üzerinde söz sahibi aktörlerden biri olarak gelişmiştir. Bu durum, göçmenlerin sendikal katılım biçimlerinin araştırılmasında dikkate alınması gereken temel verilerden biridir. Zira, Penninx'in de değindiği gibi, sendikaların örgütlen-

7 Konuyla ilgili değerlendirmeler, 1980 sonrası dönemde İsveç siyasetinin göç ve göçmen konularına gösterdiği ilgideki artışın tam bir siyasallaşma olarak görülemeyeceğine, bu konuların seçmenlerin siyasal davranışında belirleyici bir rol oynamaktan uzak olduğuna ve siyasal partilerin bu konulara yaklaşımını çerçeveleyen konsensüsün devam ettiğine dikkat çekmektedir. Böyle olmakla birlikte, göç ve göçmen konuları etrafındaki ideolojik ve siyasal konsensüsün normlarını zorlayan söylemlerin 1980 sonrası dönemde yaygınlık kazandığı da bir veridir. Hedetoft bu durumu, İsveç'in "değerlerine sağlam bir şekilde gömülü bulunan dışlayıcı stratejilerin ve entegrasyon taleplerinin ... artık açıkça ifade edilebildiği ancak halen hâkim konsensüse karşıt olduğu" şeklinde nitelendirmektedir (2006: 4).

me ve ulusal düzeydeki sosyo-ekonomik karar oluşturma sürecine dâhil olma biçimleri, göçmenlerin sendikalaşma pratikleri üzerinde tayin edici bir öneme sahip olmuştur (2004: 17). İkinci savaş sonrası yıllarda ülkeye göç eden yabancı işçilerin sendika üyeliklerine ilişkin yapılan düzenlemeler, İsveç sendikalarının bu konudaki etkisi ve gücünü yansıtmaktadır. İsveç yabancı işçi çalıştırmak için ilk ikili anlaşmalarını 1947'de İtalya ve Macaristan'la imzalamıştır. Sosyal demokrat hükümet, sendikalar ve ilgili devlet otoriteleri arasındaki işbirliği neticesinde bu ikili anlaşmalara örgütlenmeye ilişkin bir hüküm eklenmiş ve böylelikle yabancı işçilere kendi işkollarına uygun olan sendikaya katılmayı taahhüt etme ve İsveç'te kaldıkları süre boyunca sendika üyeliklerini devam ettirme şartı getirilmiştir. Ülkedeki dernekleşme/örgütlenme özgürlüğü prensibi karşısında bir istisna teşkil eden bu hüküm 1965'te kaldırılmış ve yerini, LO ve SAF tarafından imzalanan ve işverenleri istihdam ettikleri yabancı işçilere sendikaya katılmalarını tavsiye etmekten sorumlu kılan bir sözleşmeye bırakmıştır. Bu düzenlemeler çerçevesinde yabancı işçilerin İsveçli emek gücüyle eşit koşullar altında sendikalaşacağı öngörülmüştür. Ayrıca gene sendikal hareket, emek göçünün başından beri, dezavantajlı işçilerden oluşan yeni bir sınıfın ortaya çıkmasını engellemek için, yabancı işçilerin ücretler ve istihdam koşulları bakımından yerli emekle eşit bir konumda olması gereğini vurgulamıştır. Hem sendikalaşma hem de istihdam koşullarındaki eşitlik anlayışı, öncelikle İsveçli emek gücünün mevcut çalışma koşullarını muhafaza etmeye dönük bir hassasiyetin ürünü olmakla birlikte, aşırı sömürü ve düşük standartlı çalışma koşullarına karşı yabancı işçilere önemli bir koruma sağlamıştır. Ancak emek piyasasında yabancı işçilerle İsveçli işçiler arasında oluşan farklılıklar, bu korumanın yetersizliğini ve eşit muamelenin tam manasıyla hayata geçirilmekten uzak olduğunu ortaya koymuştur (Knocke, 2000). Diğer yandan, sendikal hareketin yabancı işçilerin sendikalaşması yönündeki stratejisi ve sendika üyeliğinin sağladığı avantajlar, yabancı işçilerin gözünde sendika üyesi olmayı doğal bir uygulama haline getirmiştir. Bu yöndeki çalışmalar, göçmen işçilerin özellikle de erkeklere göre daha avantajsız bir konumda olan göçmen kadınların sendika üyeliğini iş sahibi olmak için gereken "otomatik" veya kimi zaman "zorunlu" bir adım olarak gördüklerine işaret etmektedir (Drobnic, 1988: 653). Bu çerçevede sendika üyeliği hem kadın hem de erkek göçmenler arasında İsveçli işçilerin sendikalaşma oranlarıyla hemen hemen aynı ölçüde yaygınlaşmıştır.[8] Ne ki, sendi-

8 "İsveç'te ... üç büyük üst örgüt bulunmaktadır. Yaklaşık iki milyon mavi yakalı çalışanın üye olduğu LO-İsveç İşçi Sendikaları Konfederasyonu, 1,3 milyon maaşlı (beyaz yakalı) çalışanın üyesi olduğu TCO-İsveç Mesleki Çalışanlar Konfederasyonu ile 500 binden fazla memur ve akademik dereceye sahip mesleki personelin üyesi olduğu SACO-İsveç Mesleki Birlikler Konfederasyonu" (Sapancalı, 2007: 7). Sendikalaşma oranı 1990'lara kadar düzenli olarak artmış ve 1986 senesinde yüzde 86'lık bir orana ulaşarak zirve yapmıştır. Bu oran İsveç'i sendikalaşmanın en üst düzeyde seyrettiği ileri kapitalist ülke konumuna getirmiştir. Ayrıca sendikalaşma oranı kamu ve özel sektör, mavi ve beyaz yakalı çalışanlar ve kadın ve erkekler için hemen hemen aynı düzeydedir (The Swedish Trade Union Confederation, 2007: 5). LO'nun üyelerinin yüzde 14'ü yabancı ülke

kalaşma oranlarındaki tekabüliyet, sendikal faaliyetlere katılım ve sendika hiyerarşisi içinde sahip olunan konum açısından bakıldığında yerini gözle görülür bir eşitsizliğe bırakmıştır. Bu eşitsizliğe karşı sendikalar, diğer göç ülkelerindeki muadillerine kıyasla daha erken bir tarihte, göçmenlerin konumlarını güçlendirmeye dönük eylem planları oluşturmuştur. LO, göçmen işçiler için ilk Eylem Programı'nı 1979'da kabul etmiş ve bu program çerçevesinde göçmenlerin üyeliğini faal hale getirmek için sendika kursları ve işçi-işveren ilişkileri üzerine başlıca göçmen dillerinde bilgi sağlanması gibi uygulamalara başvurmuştur. Sendikal hareket izleyen dönemde yeni düzenlemeleri gündemine almış ve göçmen konularının olağan sendikal aktivitelerden biri haline gelmesi gereğini vurgulayan ikinci Göç Politikası Programı 1991'de LO tarafından kabul edilmiştir (Knocke, 2000: 170, 176). Bu düzenlemeler, İsveç'te sendikaların göçmenlere dair gündeminin, sadece üyelik haklarının verilmesini değil göçmenlerin sendikal etkinliklere dâhil edilmesini de kapsadığına işaret etmektedir. Ancak, sendikalardaki temsillerini genişletmeye dönük bu tür girişimlere rağmen, göçmen işçilerin sendikaların örgüt ve iktidar yapılarının periferisinde kalma eğilimi de devam etmiştir.

Konuyla ilgili çalışmalara dayanarak hem göçmenlerin sendikalardaki periferik konumuna hem de bunun sebeplerine ilişkin genel bir çerçeve çizilebilir. Öncelikle yukarıda da değinildiği gibi İsveç emek piyasasının önemli bir karakteristiği olan yüksek sendikalaşma oranı göçmenler için de geçerlidir ve üyelik oranları bakımından etnik çoğunlukla göçmenler arasında ciddi bir farklılık yoktur. Dolayısıyla üyelik açısından sendikaların durumu, göreli olarak az sayıda göçmen üyeye sahip olan siyasal partilerden daha iyidir. Ancak, göçmenlerin sendikal faaliyetlere katılım oranları ve sendika temsilcisi olma ihtimalleri daha düşüktür. Sendika hiyerarşisi içinde yükselmeleri ve sendikal hareket içinde kariyer yapmalarıysa çok daha zordur (Malm, 2005: 12). Göçmenlerin sendikal yapılarda ancak sınırlı bir etkiye sahip olabildikleri gerçeği, sendikalar tarafından da bir biçimde kabul edilmektedir. Örneğin LO, daha gelişkin bir temsilî demokrasiye sahip olabilmek amacıyla yabancı kökenli temsilci sayısının artırılmasını ve göçmenlerin sendikal eğitim programlarına katılımının yükseltilmesini, entegrasyon ve ayrımcılık-karşıtı çalışmalarındaki hedeflerden biri olarak görmektedir (Fägerlind ve Ekelöf, 2001: 30-1). Sendikaların hazırladığı ve ayrımcılığa karşı çağrı niteliği taşıyan broşürlerde çeşitlilik temasının sürekli promosyonu yapılmakta ve çeşitliliğin "toplumda veya işyerlerindeki fark-

doğumludur ve bu oran, ülkenin beyaz yakalı sendika konfederasyonları olan TCO ve SACO'ya bağlı göçmen üyelerin oranının iki katıdır. Bu yüzde 14'ün 10'luk kısmı Nordik olmayan ülkelerde doğanlardan, 4'ü de Nordik ülke doğumlulardan oluşmaktadır. Yabancı doğumlulara, İsveç doğumlu olup başka bir ülkede doğmuş en az bir ebeveyne sahip olanlar da eklendiğinde bu oran yüzde 22'ye ulaşmaktadır (16). Göçmen üyelerin sendika konfederasyonları arasındaki dağılımı, göçmenlerin büyük bölümünün mavi yakalı işlerde istihdam edildiğini de göstermektedir.

lı koşullar için bir sebep değil (toplum için) bir kaynak olarak görülmesi" gereği vurgulanmaktadır (SEKO, 2006: 3). Ancak etnik çeşitlilik ve eşit haklar hakkındaki bütün bir sendikal retoriğe rağmen, göçmenlerin sendikal katılımıyla ilgili araştırmalar, göçmenlere karşı negatif ve ayrımcı tutumun bu örgütlerde şu veya bu ölçüde yerleşik olduğuna işaret etmektedir. Buna göre, sendikalarda göçmen işçilere pasif ve sendikayla ilgili konularda bilgisiz gözüyle bakılmakta, mevcut sorunlar İsveç dili ve kültürü hakkında yetersiz olma gibi göçmenlere özgü olduğu düşünülen şeylerle ilişkilendirilmekte ve yabancı vatandaşlar kolayca sendika üyesi olabilmelerine rağmen "gerçek işçiler" olarak görülmemektedir (Malm, 2005: 33). Göçmenlere dönük ayrımcı tutumun tezahürlerine işçi sınıfı ve sendika tarihine ilişkin temsillerde de rastlanmaktadır. Ülkenin önde gelen işçi örgütü olan LO'ya bağlı sendikalardaki ayrımcı pratiklere ilişkin önemli değerlendirmeler sunan Mulinari ve Neergaard'ın ifadesiyle, sendika temsillerinde "(i)şçi sınıfı ve sendika tarihi; yer, kültür ve ulusal toprak arasındaki bağlantı vurgulanarak ele alınmakta ve bu da (İsveç) ulusun(un) ve İsveç işçi sınıfı tarihinin bir parçası olarak kabul edilen işçiler arasında doğal bağlar ... olduğu yönündeki varsayımı pekiştirmektedir. Göçmen işçiler hem bu tarihin dışında görülmekte hem de onu *bilmeye* muktedir olmadıkları düşünülmektedir" (2005: 65). Ulusal aidiyet ve milliyet mefhumunun işçi sınıfı ve sendika tarihine bu şekilde dâhil edilmesi, sendikalarda ırkçılık ve ayrımcılık temelli pratiklerin varlığını akla getirmektedir. Sendikalar bu tür sorunlara karşı mücadele etmenin önemli olduğunu söylemekle birlikte, çoğu kez ırkçılık ve ayrımcılığın kendi organizasyonlarında da varolduğunu kabul etmemektedir (Malm, 2005: 28-34; Dahlstedt ve Hertzberg, 2007). Ayrıca ırkçılık ve ayrımcılık sendikalar tarafından yapısal ve kurumsal sorunlar olarak değil; daha çok tartışma, eğitim ve önyargılara karşı savaşmayla aşılacak fenomenler olarak görülebilmektedir (Mulinari ve Neergaard, 2005: 59).

Göçmenlerin siyasal ve sosyal katılım kanallarından biri de göçmen dernekleridir. Kuruluşlarına temel oluşturan 1970'lerdeki sosyal partnerlik anlayışı itibariyle bakıldığında, göçmen derneklerinin en temel hedeflerinden biri, kendi etnik göçmen topluluklarının talep ve çıkarları doğrultusunda karar alma süreçleri üzerinde etkide bulunmaktır. Bu hedef, göçmen derneklerinin temsilcisi oldukları etnik grupların haklarını ve statülerini geliştirmek üzere politika formüle etmelerini de kapsar. Bunu sağlamak üzere devlet bu kuruluşlara belli yetkiler tanımıştır. Ulusal düzeydeki göçmen federasyonları, devlet organlarına bağlı danışma kurullarında kendi göçmen topluluklarını temsil etme yetkisine sahiptir ve göçmenlerle ilgili konularda devletin formel partnerleri konumundadır. Göçmen derneklerine yüklenen bu tür roller, bu kuruluşların katılım bakımından sadece kültürel değil aynı zamanda siyasal bir işleve de sahip olduklarını ortaya koymaktadır. Ne var ki göçmen derneklerinin fiilî durumu, korporatist sistem çerçevesinde bu organizasyonlara atfedilen rollerle ciddi bir zıtlık için-

dedir. Bu konu üzerine yapılan çalışmalar, göçmen derneklerinin, göçmenlerin taleplerini siyasal süreçlerde temsil etmelerine olanak sağlayan kanallar olarak işlev görmekten uzak olduklarını göstermektedir. Yerel organizasyonlar siyasal sorunlardan ziyade sportif ve kültürel etkinliklerle meşguldür. Ulusal federasyonlarınsa çok küçük bir kısmı, kendi etnik gruplarının dil ve eğitim taleplerini gündeme taşıyarak "baskı grubu" olarak işlev görmeyi başarmıştır (Soininen, 1999. 697). Mevcut kültürel kimliğin, dilin ve anayurtla ilişkilerin korunması gibi konular, göçmen derneklerinin gündeminde öncelikli bir yer tutmaktadır. Bu açıdan bakıldığında göçmen derneklerinin İsveç toplumunun örgütsel yaşamındaki başlıca rolü, "azınlık kültürünün korunması" formülüyle özetlenebilir (Malm, 2005: 28). Bu nedenle kimi yazarlar bu organizasyonları baskı grubu olarak değil, sosyal kulüp veya etnik kuruluş olarak görmenin daha doğru olacağına işaret etmektedir (Odmalm, 2004: 481).

Esasında, göçmen derneklerinin niteliği ve tâbi oldukları bürokratik süreçlere bakıldığında, siyasal atıllığın bu kuruluşlar açısından pek de niyetlenilmemiş veya daha iyisi, beklenmedik bir sonuç olmadığı ortaya çıkmaktadır. Göçmen derneklerinin kuruluş ve işleyiş biçimleri, temsilcisi oldukları göçmen topluluklarını mobilize etmek hususunda bu kuruluşları sınırlayan ve/ya yönlendiren bir dizi kurumsal ve yapısal faktöre işaret etmektedir. Bunlardan biri, devletin mali yardım aracılığıyla göçmen dernekleri üzerinde uyguladığı siyasal kontrol veya örgütsel yönlendirmedir. Göçmen dernekleri ekonomik olarak devlete bağımlıdır ve İsveç toplumundaki diğer sosyal organizasyonların da tâbi olduğu merkezî bir plan çerçevesinde devlet tarafından ekonomik olarak desteklenir. Devlet desteği iki biçimde gerçekleşir. İlkinde, ekonomik desteğin miktarı, aidat ödeyen üye sayısına göre belirlenir. Ancak göçmen dernekleri etnisite veya ulusallık esasına göre biçimlendiğinden, daha fazla insanı kapsayabilecek diğer bazı organizasyonlara kıyasla ulaşabilecekleri üye sayısının belli sınırları vardır. Bu durum, göçmen derneklerini toplayabilecekleri kadar üye toplamaya itmekte ve neticede gerçek bir katılım sağlamayı gözetmeksizin üye sayısını artırmak başlıca amaçlardan biri haline gelmektedir (Odmalm, 2004: 476). İkinci olarak, devlet, gerçekleştirdikleri etkinliklere göre göçmen derneklerine para yardımı yapar. Yardımın miktarı, göçmen derneklerinin bu etkinlikler aracılığıyla hedeflerine ne ölçüde ulaştıklarına yönelik bir değerlendirme temelinde belirlenir. Etkinliklerin içeriğiyse, bu alandaki resmî politikanın önceliklerine göre değişkenlik gösterir. Örneğin 1980'lerin ortalarından itibaren kadınlar ve gençlerle ilgili konulara öncelik verilmeye başlanması, federasyonların etkinliklerini bu yönde genişletmelerini getirmiştir (Soysal, 1994: 92). Göçmen ve entegrasyon politikaları çerçevesinde belirlenen ve hükümet politikalarının önceliklerini yansıtan bu tür düzenlemelere uymadığı düşünülen göçmen dernekleri ekonomik yardımdan yoksun bırakılır. Sonuç olarak bu yardım türü ekonomik destekle etkinlikler arasında dolaysız bir ilişkiye dayandığından, göç-

men derneklerinin etkinliklerini denetlemek ve yönlendirmek konusunda devlete ciddi bir alan açar. Göçmen dernekleri açısından bakıldığındaysa, özerkliklerini ciddi ölçüde sınırlar ve devletin amaçlarına uygun olan belli türde etkinlikler gerçekleştirmeye yöneltir. Bu durum, göçmen derneklerine aktarılan mali yardımın koşullarının, devlet açısından sadece ekonomik değil aynı zamanda siyasal bir kontrol anlamına da geldiğini gösterir. Schierup'un ifadesiyle "(m)ali yardım sistemi, göçmenlerin, yerleşik siyasal konsensüsün normlarını ve yapısını kırabilecek bilinç ve örgütlenme biçimleri geliştirme potansiyelini engelleyen bir araç sağlaması itibariyle bir politik sosyalleştirme biçimidir" (1991: 120).

Göçmen derneklerini etkili katılım araçları olmaktan alıkoyan bir diğer faktör, bu organizasyonların kuruluş tarzlarında bulunabilir. Göçmen dernekleri, göçmenlerin kendileri tarafından aşağıdan değil yetkili otoriteler tarafından yukarıdan oluşturulan kuruluşlardır. Bu, özellikle de birçoğu İsveç otoritelerinin doğrudan teşvik ve desteğiyle kurulan ulusal federasyonlar için böyledir (Benito, 2005: 31). "Yukarıdan örgütleme" olarak tanımlayabileceğimiz bu yapılandırılma biçiminin dolaysız bir sonucu, tabanla göçmen derneklerinin liderleri arasında bir kutuplaşmanın veya mesafenin ortaya çıkmasıdır. Bu mesafe, temsil ettikleri toplumsal kesimlerin geniş katılımını sağlayabilen popüler derneklerden farklı olarak, göçmen derneklerinin tabanlarını mobilize etmek konusunda sahip oldukları gücün daha baştan belli sınırlara sahip olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca etnik liderlerle taban arasındaki mesafe tabanın katılımını olumsuz etkilediği ölçüde devlet tarafından dahi bir sorun olarak görülebilmekte ve göçmen derneklerinin sosyal ve siyasal entegrasyon açısından etkisiz enstrümanlar olarak değerlendirilmesine yol açmaktadır (Schierup, 1991: 131). Diğer yandan göçmen derneklerini İsveç toplumunun kurumlarıyla girilecek diyaloğun partnerleri olarak tanımlayan resmî görüşle aktüel durum arasında da gözle görülür bir ayrılma vardır. Göçmen derneklerinin İsveç toplumundaki rolü üzerine yapılan araştırmaların sunduğu değerlendirmeler bu ayrılmanın boyutlarını görmek bakımından ilgi çekicidir. Örneğin Aytar, göçmenlerle yetkili otoriteler arasında asimetrik bir iletişim olduğuna ve diyalog koşullarının sadece göçmenlerle İsveç otoriteleri arasında değil göçmenlerin kendi arasında dahi aynı olmadığına dikkat çekmiştir. Aytar'a göre bu asimetrik iletişim neticesinde göçmenler danışma kurullarından çok fazla etkilenebilmekte ve bu kurullar siyasal yaşama katılımın aksamasına yol açabilmektedir (akt. Benito, 2005: 32). Benzer biçimde Lundberg ve Svanberg de, eşit koşullarda işbirliği aracı olarak işlev görmek bir yana, göçmen derneklerinin "(b)üyük ölçüde ... İsveç toplumunun göçmen grubunu atanmış temsilcileri üzerinden bir bütün olarak bilgilendirdiği tek taraflı bir iletişim(in)" aracına indirgendiğini vurgulamıştır (1991: 46). Bu bağlamda Odmalm, göçmen derneklerini örgütsel çerçevenin rasyonellerine tâbi hale getirerek denetim ve kontrol riskine yol açan işbirliği hedefiyle, göçmen derneklerini farklılığın ifade edileceği kanallar olarak tanımlayan göçmen poli-

tikasının genel yönelimi arasındaki çelişkiye dikkat çekmektedir (2004: 478).

Göçmen derneklerinin siyasal atılığını hazırlayan faktörlerden biri de göçmenlerin İsveç toplumundaki örgütsel temsilinde etnisitenin sahip olduğu roldür. Entegrasyon sürecini bireyleştirmeye dönük liberal bir yaklaşımın kabul edildiği 1990'ların sonuna kadar, bütünleştirme süreci göçmenlerin etnik kimlikleri çerçevesinde yürütülmüştür. Ålund ve Schierup'un belirttiği gibi, 1970'li yıllarda formüle edilen etnik ve kültürel çoğulculuk anlayışı etnisiteyi kolektif bir düzenleme prensibi olarak tesis etmiş ve böylece etnisite göçmenlerin üyeliklerini belirleyen temel kategori haline gelmiştir (1991: 19). Göçmenler bu üyelik modeli çerçevesinde etnik aidiyetlerine göre kolektif gruplar olarak tasnif edilir ve her bir kolektif etnik grup, kültürelci bir nitelik taşıyan mevcut siyasal ve idari pratiklerin teşvikiyle, ulusal ölçekteki federasyonlardan ve bu federasyonlara bağlı yerel derneklerden meydana gelen kendi etnik göçmen organizasyonlarını oluşturur. Ålund ve Schierup'un ifadesiyle, her bir etnik göçmen grubunun kültürel olarak biricik olduğunu savlayan ve "etnisite promosyonuna" yol açan bu örgütle(n)me biçimi, sonuç olarak, devlet aygıtlarına yakından bağlı ve fakat kendi aralarındaki işbirliği ve iletişim kapasiteleri büyük ölçüde güdük kalmış çok sayıda ulusal federasyondan oluşan fragmante bir siyasal topografya ortaya çıkarmıştır (1991: 19).[9] Kurumsal bütünleştirme sürecine hâkim olan kültürelci mantığın ve bu mantık tarafından belirlenen örgütsel temsil modelinin göçmenlerin siyasal öznelliklerine maliyetinin hayli yüksek olduğu açıktır. Schierup'un "göçmenlerin toplumdaki örgütsel temsilinin devlet destekli etnikleşmesi" (1991: 125) biçiminde ifade ettiği bu işleyiş tarzı, yapısal ortaklık temeline dayanan ve bu yönüyle de etnik ve kültürel bölünmeleri aşan ortak çıkarların formüle edilmesini engellemekte ve göçmenlerin siyasal öznelliklerinin fragmante olmasına yol açmaktadır. Sonuçta ortaya ilk bakışta paradoksal görünen bir durum çıkmaktadır: göçmenlerin sahip olduğu siyasal kaynaklara yenilerini eklemesi beklenen organizasyonlar, göçmenlerin siyasal bölünmüşlüklerinin tezahürü halini almaktadır. Bu durum göçmenlerin depolitizasyonunda etnikleş(tir)menin oynadığı role işaret eder. Üstelik Schierup'a göre etnisitenin bir düzenleme prensibi mertebesine yükseltilmesi bizzat göçmenler tarafından da büyük ölçüde özümsenmiş ve "etnik mutlakçılık" azınlıkların kendi hâkim ideolojik söylemleri haline gelmiştir (134).

Buraya dek anılan başlıklara ilaveten, 1990'larda korporatizmin düşüşü göçmen derneklerini yeni güçlüklerle karşı karşıya getirmiş görünmektedir. Bunların en önemlisi, artık göçmen derneklerinin devlet tarafından göçmen politikası alanında girişilecek korporatist müzakerelerin partnerleri olarak görülmemesi-

9 1980'li yılların ikinci yarısında ulusal federasyonların sayısı yaklaşık 30, yerel derneklerinse 1500'den fazladır. Ulusal göçmen derneklerinin sayısı 2000'li yıllarda yaklaşık 130'a yükselmiştir. Azınlık statüsüne sahip grupları temsil eden ve doğrudan devlet desteği alan kuruluşlar bir yana bırakıldığında, 2005 yılı itibariyle Ulusal Entegrasyon Dairesi'nden maddi destek alan ulusal federasyon sayısı 57'dir. Aynı tarihte yerel dernek sayısıysa 2500'den fazladır (Benito, 2005: 33-5).

dir. Göçmen politikası alanında zaten hiçbir zaman politika oluşturma sürecinin merkezî özelliği olmayan korporatist yaklaşım 1990'larla birlikte artık iyice boşlanmıştır. Göçmen dernekleri göçmen politikası hakkında yapılacak müzakereler için kurulmuş bir hükümet konseyine katılmaya devam etmekle birlikte, bu konseyin son yıllarda müzakere amaçlı bir alan olarak rolünü kaybettiğine dikkat çekilmektedir (Lindvall ve Sebring, 2005: 1070). Lindvall ve Sebring'e göre korporatizmin aşınmasına paralel olarak ortaya çıkan bu politika değişikliği, göçmen derneklerinin göçmen politikası sürecinde marjinalleşmesini getirmekte ve yazarlar bu marjinalleşmenin ilerleyen dönemde de artarak devam edeceği öngörüsünde bulunmaktadır (2005: 1069). Devletle göçmen dernekleri arasındaki ilişkide meydana gelen bu değişime, gene güncel bir eğilim olarak son dönemde göçmen derneklerinin üye sayısında ortaya çıkan gözle görülür düşüş eklenebilir. 1990'lı yıllar boyunca göçmen derneklerinin üye sayısının üçte bir oranında azaldığı görülmektedir. Aslında bir bütün olarak bakıldığında, üye sayısındaki düşüş ve pasif üyelerin sayısındaki artış sadece göçmen derneklerini değil İsveç'in örgütsel yaşamını oluşturan bütün dernek türlerini etkileyen eğilimler olarak göze çarpmaktadır. 1990'larda hız kazanan bu tür eğilimler neticesinde İsveç'in örgütsel yaşamı güçsüzleşmiş ve daha yaşlı, daha pasif, daha az politik ve ayrıca daha piyasa yönelimli ve muhafazakâr bir üye profili bütün dernek türlerinde yaygınlık kazanmıştır (Vogel, Amnå, Munck ve Hâll, 2003: 35). Bununla birlikte, başta üye sayısının azalması olmak üzere bu eğilimlerin İsveç'e gelen sığınmacıların sayısının arttığı 1990'lı yıllarda cereyan etmesi, göçmen dernekleri için bu durumu daha da dikkat çekici kılmaktadır. Üye sayısındaki gerilemenin ve diğer eğilimlerin sebepleri bir yana, göçmen derneklerinin nitelikleri ve işleyiş tarzlarıyla ilgili buraya dek söylenenler dahi, "İsveç'te göçmen derneklerinin göçmenlerin siyasal eylemi için alternatif bir alan sağladığı" varsayımının pratikte ne kadar geçerli olduğunu sorgulamak bakımından yeterli bir kalkış noktası sağlar görünmektedir.

Sonuç yerine: Haklar, eşitsizlik deneyimi ve göçmenler açısından üyeliğin anlamı

Göçmenler üzerine yapılan çalışmaların merkezî temalarından biri, göçmenlerin siyasal haklardan ve kaynaklardan yoksun olmalarıdır. Birçok ülkede göçmenlerin gündemindeki öncelikli sorun formel haklardan mahrumiyet olduğundan, mevcut hakların pratikte ne ölçüde eşitliği garanti ettiği veya haklarını kullanabilmek için hangi imkânlara sahip oldukları gibi sorular, göçmen araştırmalarının gündeminde uzun bir süre ikincil planda kalmıştır (Back ve Soininen, 1998: 30). İsveç deneyimi bu açıdan oldukça farklı bir örnek sunmaktadır. İkinci dünya savaşı sonrası dönemde benimsenen kapsayıcı göç rejimi çerçevesinde denizen statüsü Nordik ülke vatandaşlarını takiben diğer yabancı vatandaşlara da tanınmış ve formel haklar bakımından yabancı ve yerli vatandaşlar

arasındaki farklar minimuma indirilmiştir. Bununla birlikte, göçmenlerin emek piyasasından siyasal katılıma farklı alanlardaki konumları, İsveç toplumunda eşitlik ideolojisiyle eşitsizlik deneyimi arasındaki mesafenin göçmenler açısından zaman içinde genişlediğini ortaya koymaktadır. Bu yazının konusunu oluşturan siyasal katılım açısından bakılırsa, göçmenlerin seçim ve seçim dışı katılım kanallarıyla ilişkilenme biçimleri, formel haklarla pratik süreçler arasında ciddi bir ayrılma olduğuna işaret etmektedir. Konuyla ilgili çalışmalar göçmenler açısından bu ayrılmanın "siyasal marjinallik" veya "siyasal yaşamdan dışlanma" noktasına geldiğini ortaya koymakta ve bu durumun İsveç demokrasisindeki temel "demokrasi açıklarından biri" olduğu söylenmektedir (Dahlstedt ve Hertzberg, 2007). Ancak İsveç'in göçmenler bağlamında verdiği açıkların sadece –dar anlamıyla– demokrasiyle sınırlı olmadığını da belirtmek gerekir. 1990'lardan beri etnik olarak ayrışmış bir emek piyasası ve etnik mekânsal ayrışma İsveç toplumunun genel karakteristikleri haline gelmiştir. Emek ve konut piyasaları, eğitim sistemi ve siyasal yaşam alanlarındaki güncel gelişmeler, İsveç toplumunun etnik hatlar etrafında tabakalaştığını göstermektedir. Etnik temelli tabakalaşmanın vardığı en son noktaysa, "etnik çoğulcu" İsveç toplumunda etnisiteyle toplumsal sınıf arasında bir tekabüliyet eğiliminin ortaya çıkmasıdır (Ålund, 2004). Devam ettiği takdirde bu eğilimin, etnik olarak belirlenmiş bir sınıf kompozisyonuna ve/ya etnik farklılığın sınıf ayrımlarını verdiği bir topluma yol açacağını kestirmek güç değil.

Bu tablo göçmenlerin İsveç toplumuna üyeliklerinin eşitsiz bir temelde geliştiğini ortaya koyuyor ve etnik hatlar etrafında oluşan hiyerarşileri dışarıda bırakan daha eşitlikçi bir topluluğun nasıl yaratılacağı sorusunu gündeme taşıyor. Göçmenlerle yerli nüfus arasındaki toplumsal eşitsizliğe vatandaşlık pratiği ve üyeliğin anlamı açısından yaklaşmak, bu sorunun yanıtlanmasında bir çerçeve sağlayabilir. Üyelik temelli bir yaklaşım zorunlu olarak siyasal katılım boyutunu da kapsar. Zira siyasal katılım üyeliğin aktif yönüdür ve siyasal entegrasyon süreci kapsamında düşünülebilir. Siyasal katılımın sağlanması, diğer etmenlere ilaveten, göçmenlerin ne ölçüde yaşadıkları toplumla özdeşleşebildikleri ve kendilerini o toplumun bir parçası olarak görebildikleriyle de yakından bağlantılıdır. Siyasal katılımla aidiyet ve kimlik arasındaki bu ilişki, üyeliğin kimlik boyutuyla katılım boyutlarının birbirinden bağımsız olmadığı anlamına gelir. Siyasal katılımla pozitif bir ilişki içinde olduğu varsayılan diğer önemli etmenlerse kişinin sahip olduğu sosyal kaynaklar ve sosyo-ekonomik statüsüdür. Bilhassa sosyo-ekonomik eşitlik, demokratik vatandaşlık haklarından etkin bir biçimde yararlanabilmenin önkoşulları arasında sayılmaktadır (Benhabib, 2006: 121). Oysa İsveç'e ilişkin çalışmalar, göçmenlik statüsüyle sosyo-ekonomik konum arasındaki negatif ilişkinin, İsveç'te geçirilen süreye bağlı olarak azalmakla birlikte, yabancı doğumlu ebeveyne sahip olan İsveç doğumlular için dahi devam edebildiğini göstermektedir. Bu bağlamda göçmenlerle yerli nüfus arasındaki toplumsal

eşitsizlik ve göçmenlerin toplumsal yaşama eşit bir tarzda katılmalarını güçleştiren engellerin varlığı, Soininen'in dikkat çektiği gibi, İsveç toplumuna üyeliğin, sadece, denizen veya İsveç vatandaşı olarak kazanılan biçimsel üyeliğin bir işlevi olarak anlaşılamayacağını göstermektedir. Sahip olunan formel ve yasal haklara ilaveten bir kişinin etnik çoğunluğa ait olup olmaması da üyeliğin sonuçları üzerinde dikkate değer bir etkiye sahiptir. Göçmenlerin yaşam şansları ve toplumsal statüleri üzerinde gözle görülür bir rol oynayan dışlanma ve ayrımcılığa maruz kalma gibi deneyim biçimleri, bu etki kapsamında değerlendirilebilir. Bu açıdan, İsveç toplumundaki etnik temelli tabakalaşma eğilimi ve hiyerarşik etnik işbölümünün anlattığı şey, pratikte biçimsel vatandaşlığın değeriyle etnik geri plan arasındaki bağdır (Soininen, 1999: 700). Bu bağın izini, etnik çoğunluğa dâhil olmayanların gerçek bir siyasal güce ve etkiye sahip olma imkânından yoksun kaldıkları İsveç'in politika oluşturma tarzında da görmek mümkündür.

Göçmenler açısından daha kapsayıcı bir üyelik anlayışına duyulan ihtiyaç, üyelik ve kimlik arasındaki ilişki üzerinden de açıklığa kavuşturulabilir. Bu konudaki en dikkat çekici şeylerden biri, etnik çeşitlilik söyleminin yaygınlığına rağmen kamusal söylemde bu çeşitliliği karşılayabilecek kimlik kategorilerinin olmamasıdır. Bu bağlamda yabancı kökenliler etnik kimlikler yerine "göçmen" terimi altında sınıflanmakta ve bu terim "İsveçli" terimiyle birlikte kamusal söylemdeki iki temel kimlik kategorisini oluşturmaktadır. Towns'ın ifadesiyle, etnik açıdan bu iki terimin anlamları karşılıklı kurucu bir ilişki içine girmiştir ve göçmen olmak, basitçe, İsveçli olmamak anlamına gelmektedir (2002: 161). Bu sınıflandırma biçiminin (ikinci kuşak göçmenler, yabancı kökenliler vb. terimler altında) göçmenlerin çocukları için de devam etmesiyse, göçmen olmayı adeta İsveç'te doğup büyümüş olmanın dahi değiştiremediği bir alınyazısı haline getirmektedir. Dolayısıyla İsveçlilik, ABD'de vatandaşlığa geçen göçmenlerin Amerikan olarak kabul edilmesi gibi, kişinin vatandaşlıkla birlikte otomatik olarak kazandığı bir kimlik değildir ve "İsveçli" terimi günlük dilde vatandaşlıktan çok etnik bir kimliğe atıf yapmaktadır. İsveç toplumunun vatandaşlığa geçen göçmenleri gerçek İsveçliler olarak görmeme eğiliminde olması bunun en açık göstergelerinden biri. Bu bağlamda sıkça anılan örneklerden biri de Üçüncü Dünya'dan evlat edinilen çocukların İsveç'te yetişmelerine rağmen İsveçli olarak görülmemesidir. Bu kullanım biçimi İsveç'in üyelik normuyla da ilişkilendirilebilir. Zira oturma veya ikamete dayalı olarak hakların tanınması prensibine (*jus domicilii*) dayandırılan göç rejimine ve liberal nitelikteki vatandaşlığa geçiş sistemine rağmen, soy prensibi (*jus sanguinis*) İsveç vatandaşlığını belirlemeye devam etmektedir. Bu çerçevede, günlük kullanımda İsveçli terimi siyasal bir üyeliğin göstereni olmaktan ziyade etno-kültürel bir mensubiyete işaret etmekte ve yabancı kökenliler (özellikle de Nordik kökenli olmayanlar) vatandaşlık statüleri ne olursa olsun "göçmenler" olarak anılmaktadır. Şüphesiz ki, İsveçliler ve göçmenler arasında yapılan bu ayrım betimsel bir sınıflandırma

değildir; tersine, bu kategorilere yüklenen anlamlar hiyerarşik bir düzenlemenin varlığını açığa vurmaktadır. İsveç toplumundaki popüler varsayımlar açısından, göçmen olmak, İsveçlilik kimliğine atfedilen eşitlik ve demokratik bir kültüre sahip olma gibi bir dizi değerden de yoksun olmaktır. Giriş bölümünde değinilen kültürleştirme süreci bu tür varsayımların gelişip serpilmesi için uygun bir ideolojik iklim sağlamakta ve göçmen terimine mal edilen negatif tanımların listesi genişlemektedir. Bu listenin üst sıralarında yer alan "sosyal problemlere sahip kişi olarak göçmen" kavrayışı (bkz. Trondman, 2006), her şeyden çok bu iklimin ürünü gibi görünmektedir.

Dolayısıyla, yerli nüfusla göçmenler arasında yapılan derecelendirmeye koşut olarak İsveçli ve göçmen kategorilerinin hiyerarşik bir tarzda kullanılması, etnik-kültürel yönüne ilaveten veya tam da bu yönü sebebiyle göçmen teriminin kazandığı negatif imalarda da yankı bulmaktadır. Diğer yandan, İsveç toplumundaki entegrasyon ve çeşitliliği konu alan bazı dokümanlarda yer alan değerlendirmeler, göçmen teriminin pek de hoş ve nazik bir terim olmadığı ve bunun yerine başka terimlerin tercih edilmesi yönünde güncel bir hassasiyetin varlığına da işaret etmektedir. Ancak terimlerin kullanımına ilişkin hassasiyetin basit bir terminoloji değişikliğinin veya siyaseten doğrucu bir tavrın ötesine geçmesi bekleniyorsa, "göçmen" ve "İsveçli" olmaya ilişkin hâkim kavrayışlara dönük bir sorgulamayı da kapsaması ve giderek bunları tartışmaya açması gerekmektedir. Böyle bir tartışma, etnik temelli hiyerarşilerin dışarıda bırakıldığı bir topluluğun ortaya çıkabilmesi için gereken koşullardan da biridir. 1960'lı yıllarda yabancı teriminin yerini göçmen teriminin almasıyla yapılan değişiklik bu açıdan iyi –daha doğrusu kötü– bir örnektir. Zira, Westin'in belirttiği gibi, İsveç kökenli olmayanlar nüfusun geniş kesimleri tarafından daha aşağıda görüldüklerinden, vaktiyle yabancı kelimesine atfedilen negatif değerlendirme zaman içinde göçmen terimine transfer edilmiştir (2000: 60). Bu konudaki güncel hassasiyetin ne tür bir performans göstereceği ve İsveçliliğin anlamına ve göçmen kimliğine dair yerleşik kabulleri tartışmaya açacak bir ufka ne ölçüde sahip olduğuysa herhalde zamanla belli olacak. Ancak gene de bir fikir vermesi açısından, göçmen nüfusun yoğun olduğu yerlerden biri olan Uppsala şehrindeki entegrasyon politikasına ilişkin bir broşürde yer alan şu pasajı değerlendirmeye sunarak bitirebiliriz:

> *Göçmenler* homojen bir grup değildir. Kültürel ve ekonomik koşullar, eğitim düzeyi, kent/kır kökeni vb. itibariyle çok ciddi farklılıklar vardır. Göçmen iyi bir terim de değildir. Şehrin sakinlerinin göçmenler ve İsveçliler şeklinde bölünmesine yol açmaktadır, oysa aslında bakış açısının uzun veya kısa dönemli olmasına bağlı olarak göçmenlerin çoğunluğu hem göçmen olarak hem de İsveçli olarak tanımlanabilir.
>
> Birçok insan göçmen olarak etiketlendiğinde ve dolayısıyla özel bir muameleye tâbi tutulduğunda bunun yabancılaşmanın bir diğer yönü olduğu hissine kapılmaktadır, hâlbuki muhtemelen yaşamlarının tümünü veya yarısını İsveç'te geçirmişler ve çocukları da burada doğmuştur. Dolayısıyla, "İsveçli-İranlı", yabancı kökenli İsveç-

li, yabancı doğumlu vb. gibi insanların/grupların tercihlerine dayanan farklı tanımlamalar kullanmaya başlamamız arzu edilir bir durumdur (Uppsala Şehri için Entegrasyon Politikası, 2001, 5).

KAYNAKÇA

Akpınar, Aylin (2004) "Integration of Immigrants from Turkey in Sweden: The Case of Women", *Conference Paper for Integration of immigrants from Turkey in Belgium, France, Denmark and Sweden*, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul.

Aktürk, Memet (2008), "İsveç Solunun Türkiye'ye Bakışı", *Yeni Birlik*, Eylül.

Ålund, Aleksandra (2004) "Pathways of Social Exclusion; Youth in Multicultural Sweden", *Perspectives of Multiculturalism - Western and Transitional Countries* içinde, Mesiæ, Milan. (der.), Zagreb: Faculty of Philosophy - Croatian Commission for UNESCO.

Ålund, Aleksandra ve Schierup, Carl-Ulrik (1991) "Prescribed multiculturalism in crisis", *Paradoxes of Multiculturalism: Essays on Swedish society*, Aldershot: Avebury.

Back, Henry ve Soininen, Maritta (1998) "Immigrants in the Political Process", *Scandinavian Political Studies*, 21(1): 29-50.

Benhabib, Seyla (2006) *Ötekilerin Hakları - Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Benito, Miguel (2005) *Active Civic Participation of Immigrants in Sweden*, Country Report prepared for the European research project POLITIS, Oldenburg, www.uni-oldenburg.de/politis-europe

Brubaker, W. Rogers (2008) "Fransa ve Almanya'da Göç, Vatandaşlık ve Ulus-Devlet: Karşılaştırmalı Bir Tarihsel Analiz", *Vatandaşlığın Dönüşümü* içinde, Kadıoğlu, Ayşe. (der.), İstanbul: Metis Yayınları.

Carey, Jane Perry Clark ve Carey, Andrew Galbraith (1969) "Swedish Politics in the Late Nineteen-Sixties: Dynamic Stability", *Political Science Quarterly*, 84(3): 461-485.

Castles, Stephen (1993) "Reviewed Work: Paradoxes of Multiculturalism: Essays on Swedish Society. by Aleksandra Alund; Carl-Ulrik Schierup", *International Migration Review*, 27(2): 439-441.

Dahlström, Carl (2004) "Rhetoric, Practice and the Dynamics of Institutional Change: Immigrant Policy in Sweden, 1964-2000", *Scandinavian Political Studies*, 27(3): 287-310.

Dahlstedt, Magnus ve Hertzberg, Frerdik. (2007), "Democracy the Swedish Way? The Exclusion of 'Immigrants' in Swedish Politics", *Scandinavian Political Studies*, 30(2): 175-203.

Drobnic, Sonja (1988) "Political participation of Yugoslav immigrants in Sweden", *European Journal of Political Research*, 16: 645-658.

Duvander, Ann-Zofie E. (2001) "Do Country-Specific Skills Lead to Improved Labor Market Positions? An Analysis of Unemployment and Labor Market Returns to Education Among Immigrants in Sweden", *Work And Occupations*, 28(2): 210-233.

Fred, Morris A. (1983) *Managing Culture Contact: the Organization of Swedish Immigration Policy*, Stockholm: Swedish Commission for Immigrant Research - EIFO.

Fågerlind, Gabriella ve Ekelöf, Eva (2001) *Diversity in Working Life in Sweden - Ideas, Activities and Players*, http://www.mangfald.com/mngfaldnr6.pdf

Graham, Mark ve Soininen, Maritta (1998) "A model for immigrants? The Swedish corporate model and the prevention of ethnic discrimination", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 24(3): 523-539.

Green-Pedersen, Christoffer ve Krogstrup, Jesper (2007) "Immigration as a political issue in Denmark and Sweden - How party competition shapes political agendas", www.ps.au.dk/greenp.

Gülalp, Haldun (2007) "Sonuç: Ulus-Devlet Aşılıyor mu?", *Vatandaşlık ve Etnik Çatışma* içinde, Gülalp, Haldun. (der.), İstanbul: Metis Yayınları.

Hammarstedt, Mats ve Shukur, Ghazi (2006) "Immigrants' Relative Earnings in Sweden - A Cohort Analysis", *Labour*, 20(2): 285-323.

Hedetoft, Ulf (2006) "Multiculturalism in Denmark and Sweden", *Danish Institute for International Studies*, http://www.diis.dk/graphics/Publications/Briefs2006/hedetoft_multiculturalism_dk_sweden.pdf

Işın, Engin F. ve Wood, Patricia K. (1999) *Citizenship & Identity*, Londra: Sage Publications.

Johansson, Ella (2000) "Difference or Similarity. Narrativity, Politics and Theory", *Ethnologia Scandinavica*, 30: 102-114.

Kastoryano, Riva (2000) *Kimlik Pazarlığı - Fransa ve Almanya'da Devlet ve Göçmen İlişkileri*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Knocke, Wuokko (2000) "Sweden: Insiders outside the Trade-Union Mainstream", *Trade Unions, Immigration, and Immigrants in Europe, 1960-1993* içinde, Penninx, Rinus ve Judith Roosblad. (der.), New York, Oxford: Berghahn Books.

Kymlicka, Will ve Norman, Wayne (2008) "Vatandaşın Dönüşü: Vatandaşlık Kuramındaki Yeni Çalışmalar Üzerine Bir Değerlendirme", *Vatandaşlığın Dönüşümü* içinde, Kadıoğlu, Ayşe. (der.), İstanbul: Metis Yayınları.

Larsson, Stieg (1991) "Swedish racism: the democratic way", *Race & Class*, (32): 102-111.

Lindvall, Johannes ve Sebring, Joakim (2005) "Policy Reform and the Decline of Corporatism in Sweden", *West European Politics*, 28(5): 1057-1074.

Lithman, Eva Lundberg (1987) *Immigration and Immigrant Policy in Sweden*, The Swedish Institute.

Lundberg, Ingrid ve Svanberg, Ingvar (1991) *Turkish Associations in Metropolitan Stockholm*, Centre for Multiethnic Research: Uppsala University.

Malm, Thomas (2005) *The Impact of Immigration on Europe's Societies, Sweden, Final Version*, produced by Ceifo (Center for Research in International Migration and Ethnic Relations), Stockholm University.

Mishra, Ramesh (1999) *Globalization and the welfare state*, Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing.

Mulinari, Diana ve Neergaard, Anders (2005) "Black skull consciousness: the new Swedish working class", *Race & Class*, 46(3): 55-72.

Nord, Douglas C. (1997) "Approaches to Refashioning Refugee and Immigration Policies: Canada and Sweden Compared", http://aei.pitt.edu/2688/01/002764_1.PDF

Odmalm, Pontus (2004) "Civil society, migrant organisations and political parties: theoretical linkages and applications to the Swedish context", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30(3): 471-489.

Odmalm, Pontus (2005) *Migration Policies and Political Participation: Inclusion or Intrusion in Western Europe?*, New York: Palgrave Macmillan.

Penninx, Rinus (2004) "Integration of Migrants: Economic, Social, Cultural and Political Dimensions", http://www.unece.org/pau/_docs/pau/2004/PAU_2004_EPF_BgDocPenninx.pdf

Rosenberg, Göran (1995) "Sweden and its immigrants: policies versus opinions", *Daedalus*, 124(3): 209-218.

Runblom, Harald (1994) "Swedish Multiculturalism in a Comparative European Perspective", *Sociological Forum*, 9(4): 623-640, Special Issue: Multiculturalism and Diversity.

Sander, Åke (2004) "Muslims in Sweden", *State Policies Towards Muslim Minorities: Sweden, Great Britain and Germany* içinde, Anwar, Muhammad, Jochen Blaschke ve Åke Sander. (der.), Berlin: Edition Parabolis.

Sapancalı, Faruk (2007) "Avrupa Birliği'ne Üye Ülkelerde Sendikal Örgütlenme, Sorunlar ve Yeni Stratejiler", http://www.ceis.org.tr/dergiDocs/makale127.pdf.

Schierup, Carl-Urlik (1991) "The ethnic tower of Babel: political marginality and beyond", *Paradoxes of Multiculturalism: Essays on Swedish society*, Ålund, Aleksandra ve Schierup, Carl-Ulrik, Aldershot: Avebury.

Soininen, Maritta (1999) "The 'Swedish model' as an Institutional framework for immigrant membership rights", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 25(4): 685-702.

Soysal, Yasemin (1994) *Limits of Citizenship: Towards a Post-national Membership in Europe*, Chicago: University of Chicago Press.

Tepe, F. Fulya (2005) "An Introduction to the Swedish Welfare State", *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 4(7): 261-274.

Towns, Ann (2002) "Paradoxes of (In)Equality: Something is Rotten in the Gender Equal State of Sweden", *Cooperation and Conflict*, 37(2): 157-179.

Trondman, Mats (2006) "Disowning knowledge: To be or not to be 'the immigrant' in Sweden", *Ethnic and Racial Studies*, 29(3): 431-451.

Vergunst, Noël, P. (2004) *The institutional dynamics of consensus and conflict*, Thesis Vrije Universiteit Amsterdam.

Vogel, Joachim, Erik Amnå, Ingrid Munck ve Lars Hâll (2003) *Associational life in Sweden - General Welfare, Social Capital, Training in Democracy*, Living Conditions Report no 101, Statistics Sweden.

Von Hofer, Hanns, Jerzy Sarnecki ve Henrik Tham (1997) "Minorities, Crime, and Criminal Justice in Sweden", *Minorities, Migrants, and Crime: Diversity and Similarity Across Europe and the United States* içinde, Marshall, Ineke Haen. (der.), Londra: Sage.

Wallerstein, Michael ve Golden, Miriam (1997) "The Fragmentation of the Bargaining Society: Wage Setting in the Nordic Countries, 1950 to 1992", *Comparative Political Studies*, 30(6): 699-731.

Westin, Charles (2000) "The Effectiveness of Settlement and Integration Policies towards Immigrants and their Descendants in Sweden", *Migration Branch, International Labour Office Geneva.*

Westin, Charles (2003) "Striking a Balance between Diversity and Social Cohesion: Examples from Sweden", *Stockholm University: National Europe Centre Paper No.74.*

— (2006) "Sweden: Restrictive Immigration Policy and Multiculturalism", *On-line Publication Documentation System for Stockholm University*, http://www.migrationinformation.org/Profiles/display.cfm?id=406

Wilton, Shauna (2004) "Constructing the Boundaries of the Nation Canada and Sweden Compared", *Conference Paper for the Canadian Political Science Association Conference, Winnipeg, Manitoba.*

Wittrock, Björn (2004) "The Making of Sweden", *Thesis Eleven*, 77: 45-63.

Zizek, Slavoj (2007) "Tolerance as an Ideological Category", http://www.lacan.com/zizek-inquiry.html

Diğer kaynaklar

Diversity for success, Integration Policy for the City of Uppsala, 2001

Equal Rights - A Sweden for everybody, SEKO, 2006

Population statistics, Statistics Sweden, http://www.scb.se/templates/Product____25799.asp

The Swedish Trade Union Confederation, 2007, Landsorganisationen i Sverige, http://www.lo.se/home/lo/home.nsf/unidview/E2A56001E93D5F3EC1256E760040952D

Abstracts (İngilizce özetler)

Orientalism, colonial criticism and Ahmed Rıza: revisiting *La Faillite Morale de la Politique Occidentale en Orient*

ÖMER TURAN

By focusing mainly on his book, *La Faillite Morale de la Politique Occidentale en Orient* (1922), the aim of this paper is to read Ahmed Rıza's position as a critique of colonialism and to re-evaluate his ideas within the postcolonial context. In order to do so, first, different answers to the question of how to relate late Ottoman Empire with the analyses of postcolonial studies are discussed. Following the discussion on "borrowed colonialism" approach, it is argued that focusing on the Ottoman intellectuals criticizing Western colonialism and prejudices about other geographies is an alternative approach to bring the case of the late Ottoman Empire to the context of postcoloniality. The article does not appropriate intellectual history as a privileged level of analysis; rather the late Ottoman Empire is considered as a state subjugated by the complex network of informal colonialism.

The article goes on to emphasize the similarities of Ahmed Rıza's arguments with other postcolonial criticisms. It is argued that, as an intellectual who had to reconcile his universalist position (positivism) with the realities of his locality, Ahmed Rıza based his criticism of colonialism on morality, and in doing so, he presented an earlier example of a common position adopted by postcolonial intellectuals. In his aforementioned work, Ahmed Rıza included not only a criticism of colonialism as such, but also a criticism of ideas and prejudices constructed within the colonial context. In this sense, it is suggested that Ahmed Rıza offered an early version of the postcolonial argument by maintaining that colonialist practices could not have functioned without a specific set of ideas behind them. In this paper, it

is also discussed how Ahmed Rıza, being a positivist, initiated discussions with regard to defending Islam as a civilization against various types of Orientalist prejudices. The article is concluded by highlighting the risk of nativism in Ahmed Rıza's critical framework and a critical analysis of his nativist arguments is incorporated into the general discussion.

*

The intellectual and the *daimon*: Reflections on Şerif Mardin and H. Ünal Nalbantoğlu

BOĞAÇ EROZAN

The article weighs the explanatory potential of arguments of two Turkish social scientists, Şerif Mardin and H. Ünal Nalbantoğlu, with regard to the meaning they accorded to the *daemonic* in understanding the arid one-sidedness of Turkish intellectuals. While the *daemonic* stood as the wholesome human character which includes exuberance and even impetuosity for Mardin, Nalbantoğlu understood it as the internal instigator of a sober yet passionate persistence after one's cause without losing touch with reality, workmanship as well as thinking about being in the world. Hannah Arendt's distinction between "the what" and "the who" illuminated the path of interpretation followed in the article, where Mardin's interest was likened to an effort to understand what an intellectual would look like whereas Nalbantoğlu's represented a concern to make sense of who the intellectual is in the world we live in. As their expositions are interpreted and expanded respectively, it became clear that neither Mardin nor Nalbantoğlu paid due attention to an understudied contention of Mardin himself in that Islamic mysticism (or *tasavvuf*) has room for the prospering of the *daemonic*. An inquiry into Islamic mysticism revealed that there are indeed cultural openings for the rise of the *daemonic*, and this is an important line of inquiry. However, those openings are neither common nor opportune enough to become a staple of the Turkish intellectual, who is yet to become a thinking being without sacrificing any part of a multi-sided character and workmanship. Consequently, the arguments of both Mardin and Nalbantoğlu are very significant, however, their explanations do not always seem adequate and beg further exposition.

*

Beyond the concept of *Aura*

HASAN ÜNAL NALBANTOĞLU

Confining itself essentially to the determinations of the concept of Aura in Walter Benjamin's own writings, his correspondence with Theodor W. Adorno, and to a limited extent to Adorno's own writings where the concept is taken up, pres-

ent article attempts to provide an account of the 'things' beyond *Aura* yet pointed at by the latter's demise under modern technology, a now-amorphous reality. These are, namely, the 'modern' phenomena of "*Das Erlebnis* (discrete, even momentous, experiences) / *mémoire volontaire* (will-powered short-term memory)" in opposition to the 'tradition-heritage' bound couplet, "*Die Erfahrung* (distilled life-experience, often unconsciously operating in a person) / *mémoire involontaire* (long-term memory). The concept of *Aura* also has a bearing with respect to the phenomenon of 'art.' This means: while, on the one hand, the existence of *Aura* in a work of art points to its 'authenticity,' necessary 'distanciation' of the work of art from the gaze of the possessive 'subject, 'and hence the resulting radical 'unconsumability,' perhaps even under modern technological conditions, on the other hand, the 'loss of Aura' due to extreme reproducibility often ends up with its semblance, even its fake, namely 'halo' (*Aureole*) of short-term validity, catering to the manipulated demand of consumers on the markets of commodified culture.

*

Great anachronism: The role of the architectural analysis in the relationship between urban transformation and migration

UTKU BALABAN

This article will discuss the historical trends in the scholarship about the urban transformation in Turkish cities in the second half of the 20th century. Inasmuch as the urban transformation has been to a great extent accounted for by the domestic migration, the *squatter settlement-apartment building* dichotomy has been a major theme in the architecture and social science literature. As the squatters were widely represented as 'the rural' and 'the traditional', apartment buildings were seen as 'the urban' and 'the modern'. Accordingly, the expectation was that the gradual move of the squatter dwellers to modern apartment buildings would be corresponded with their adaptation to the urban context through their eventual 'modernization'. However, thanks to their patronage card, the squatter dwellers swiftly converted their rural-looking squatters into modern-looking apartment buildings, while they developed an alternative urban community and culture. This was, for many, an 'untimely' transformation; an anachronism: 'villagers' moved to the modern dwellings without becoming modern. This paper criticizes this approach. On the one hand, squatters provided cheap access to housing and helped the rural-to-urban migrants to develop social attributes widely associated with modernization. On the other hand, apartment buildings in the worker neighborhoods emerged simultaneously with the rising poverty. Thus, though the migrant families started to live in 'modern' dwellings, they could not afford to pursue a 'modern life style': nuclear families were replaced with the re-emerging ex-

tended families, apartments began to be used for economic activities, and primary social relations prevailed over the secondary relations. The existing data provides some insights about the physical characteristics and the use of space in the apartment buildings erected by the former squatter dwellers. The last section gives an overview of the role of multi-storey buildings in the urban transformation in the contexts of the USSR and the USA in the 20th century in order to assign the analysis a comparative dimension. The argument of this paper is that the squatter settlements contributed to the modernization of the migrants, while the apartment buildings de-modernize its dwellers in the context of Turkish cities. This is the great anachronism of the Turkish urbanization.

*

How to define torture? – On disproportionate use of force by police in Turkey

KEREM ALTIPARMAK

It has been reported that classic torture methods are in decline in Turkey. Brutal use of force by security forces, on the other hand, is still one of the main human rights concerns in the country. Statistics show that very few policemen are prosecuted for using disproportionate use of force, whereas thousands of civilian resisting police are convicted for acting in this way. This article argues that this malfunction partly stems from the misleading definition of torture and its difference from other maltreatment types. It is maintained in this article that the gravity of the pain and suffering loses its importance in the definition of torture. Purpose of the perpetrator, namely to carry out the conduct to achieve a State-related target, and powerlessness of the victim are widely recognised as the decisive factors of the crime. Bearing in mind these changes in the definition of torture, this article examines whether use of force by policemen outside detention centres can be classified as torture under Turkish law. The article concludes that use of force especially to disperse political demonstrations has the potential to meet torture criteria. Therefore, it is contended that the prosecution of these acts pursuant torture provision of the Criminal Code could be an effective tool to fight against impunity policy.

*

Rite of passage as a communal classroom: The pedagogical recycling of Newroz and Nevruz celebrations in Turkey

YÜCEL DEMİRER

This paper investigates the transformation of the traditional New Year celebration in Turkey. It focuses on the ideological ways in which Kurdish political opposition

and the Turkish State have appropriated the Newroz-Nevruz tradition in their political history. I believe reflecting on the modification of this specific tradition within the larger context of the history of Turkey offers us an opportunity to observe a unique intersection of culture and politics. In the case of Newroz-Nevruz, the Turkish State first ignored this tradition and did not give any role to Newroz-Nevruz in its highly politicized repertoire of celebrations. However, subsequently the popularity and the wide acceptance of Newroz-Nevruz among the Kurds in Turkey motivated the Turkish State to appropriate this already invented tradition.

This work also examines the nature of these contested festivals and their pedagogical utilizations. It explores the development and function of contrasting pedagogical activities through this tradition and draw out their comparative implications for the Kurdish issue and its resolution in Turkey. The paper begins with the conceptual framework underpinning this research. Subsequently, it outlines the cultural policies of the Turkish Republic and analyzes their impact on the Republic's nation building efforts. The work displays how the Kurdish political medium facilitates Newroz as a framework that permits a redefinition and promotion of ethnic identity, creating a reliable channel for communication and alternative civic education. It also demonstrates the Turkish state's operation of tradition reclamation through Nevruz. The paper concludes by suggesting that even though the competition between the Kurdish Newroz and the Turkish Nevruz is widely seen as a source of political instability, the common characteristics of these two contested versions highlight their potential for conflict resolution.

*

Security sector and the construction of (in)security: Understanding a social paranoia

EVREN BALTA PAKER

This article critically assesses the relationship among security threats, security measures, and security sector. It argues that security became the organizing principle of the social and political life both at the global and domestic level, cross-cutting the private and public spheres. The article shows that the relationship between security consciousness and security threats, both at the global and domestic level, are not direct. It argues that our contemporary obsession with security should be explained by focusing on the re-organization of the security sector, rather than focusing on the presence or absence of security threats. The re-organisation of the security sector is analyzed as a two dimensional phenomena; first a large-scale privatization of supposedly state supplied security services to private companies and second the emergence of new security spheres and commodities. The reorganisation of the external military apparatus (private armies), internal policing (private security companies), and criminal justice system (private prisons) are then ana-

lysed as the instances in which the emerging relationship between security threats, security measures, and security sector is crystallized.

*

Society under siege: Private security, urban life and governmentality

SİBEL YARDIMCI

Past thirty years' internal (partially forced) migration from eastern Turkey, rising socio-economic inequalities and uneven urbanization have brought the issue of public security up on the agenda, resulting in a generalised agreement within society on the (media-led) idea that security should be provided in a more effective manner. As in many services hitherto provided by the state, 'privatisation' has also in this case appeared as a quick solution for this search for effectiveness, giving rise to a service sector, the size of which has reached $300 million in less than a decade, and where more than 300.000 people are employed in approximately 1500 companies. This article describes how the sector has been shaped, and proposes to critically asses what it has implied in terms of various issues. Research shows that the growth of private security is not accompanied by a decrease in crime rates, and that it does not help the state decrease security costs. Although its contribution to employment opportunities seems prominent, job security is very low and working conditions in the sector are anything but soft. The privatisation of security does bring little then, when compared to its promises. On the other hand, its influence on the re-organization of urban spaces and the reproduction of social segregation is not negligible. It urges people to actively reorganize their environment through police activity, effectively turning almost everyone into potential criminals, and reproducing social divisions between the ones who hold enough economic capital to buy private security, and others whose security has to be entrusted to the Police Department. Finally it is misleading to deduce that the privatisation of security implies a retreat by the State, neither from its monopoly over the right to use force, nor its role of governing society. Research proves that both formal and informal relationships with public law enforcement agencies keep the private security sector under the shadow of State power, and the individualisation of 'risk management' is rather a sign that a different and intricate network of central political apparatus and (supposedly) private experts continue to govern our lives, under the veil of a marketing language emphasizing private enterprise and consumer choice.

The proposed article draws upon a fieldwork conducted between 1 January 2007 and 31 October 2008. As part of the fieldwork, interviews were carried out with professionals of the private security industry in Istanbul (company owners, directors, counsellors, security guards, trainers), and individual and institutional buyers of security services; and related legislation and media coverage were analysed.

*

Immigrant policy, membership rights and political participation of immigrants in Sweden: Legal/institutional frame and some outcomes

MAHİR KALAYLIOĞLU

This article deals with the development of immigrant policy and forms of political participation of immigrants in Sweden. In the mid-1970s, Sweden officially declared itself a multicultural society and was added to the list of those countries which facilitate immigrant groups to preserve and express their cultural heritage. As one of the traditional and strongly corporatist countries of Europe, Sweden attempted to incorporate immigrant groups in a similar way as it formerly did other collective or corporate groups in society. Although immigration policy has been revised several times in time and more individual oriented approach adopted, Sweden has continued to be considered as one of the countries with relatively generous immigration policy. However, in contrast to extensive formal rights granted to immigrants, the inequality between immigrants and the native Swedes has been maintained and indeed increased over time, inter alia, as to political participation and political influence exerted through channels such as trade unions and interest organizations. Drawing on the academic literature on these issues, this article reviews the gap between formal membership rights of immigrants and their actual situation in the political and organizational life of the country without ignoring the possible reasons that might explain the existence of such a gap.

Toplum ve Bilim

109

Gambetti Linç girişimleri, neo-liberalizm ve güvenlik devleti **Berksoy** 1980 sonrası Batı'da ve Türkiye'de polis teşkilatları **Cantek** Hürriyet gazetesinin yorum sayfası üzerine **Ecevitoğlu - Aytaç** Siyasal bir mesele olarak namus cinayeti tartışmaları **Saç** Bir yazım hatası: *Türksolu* **Köroğlu** "Milli hakikat" üzerine tezler: Attilâ İlhan'ın Gazi Paşa'sı **Nalbantoğlu** Daimon'unu yitiren üniversite **Maktav** Türk sinemasında bir "oyun" olarak "hukuk" **Dedeoğlu** Sosyal politika, istihdam ve enformel çalışma **Çoban** İnsan hakları bağlamında embriyonun moral statüsü

110

Argın Eleştirel Teori'nin Türkiye mecrası **Köker** Modern hukuk devletinin eleştirisi: Neumann ve Habermas **Sezer** Habermas: Kantçı projenin eleştirel gücü **Bilgen** Habermas ve sosyal hakların meşruiyeti **Nalbantoğlu** "Âlem kitsch olmuş, biz n'apalım." Adorno, kültür, sanat **Çelebi** Weimar entelektüelleri polisiye okuyor **Bora** Peygamberâne ve "geveze"? Ernst Bloch ve Eleştirel Teori **Avar** Frankfurt Okulu ve tekno-bilim eleştirisi **Kejanlıoğlu** Eleştirel Teori'nin "diğerleri"nden Leo Lowenthal **Demirkol** Eleştirel Teori'de bir özgürleşme aracı olarak sanat **Gürkan** Bir yönetim ve maliye düşüncesi olarak kameralizm **Saraçoğlu** Türkiye'de göçmen antipatisinin etnikleştirilmesi **Kendirci** İran ilkokul ders kitaplarında din ve yurttaşlık

111

Baker Kanaat nedir? **Nalbantoğlu** De te fabula narratur **Çiğdem** "Hakikât" ve "görüş" **Toker** Tuhaf bir düşünce **Erdoğan** "Neyin feryadı" yahut "dertli kaval" **Kavas** [Elyazması burada kesiliyor] **Özgün - Gündüz - Gökmen** Dünyanın tüm savaşları **Lazzarato** Mücadele, olay, medya **Çelebi** Brecht'in "Tedbir" oyununda yasa, devlet ve siyaset **Açık** Eski Yunan'da siyasal alanın oluşumu üzerine **Bozkurt** Ulus Baker'in Fotogram'larının İz'inde bir yolculuk **Avar** Deleuze'de çokluk, farklılık ve oluş(lar) **Akyıldız** Bir "Spinozist" olarak Benjamin **Ocak** Sosyal bilimler, belgesel sinema, video **Melitopoulos** Timespaces (Zamanmanzaraları)

112

Ergur Tüketimin sınıf ölçütlerini görünmezleştirici etkisi **Altuntaş** Enformel bir emek biçimi olarak sokak toplayıcılığı **Kurtuluş - Purkis** Lefkoşa'nın dışlanmış göçmen-enformel emekçileri **Lüküslü - Çelik** Sessiz ve görünmez, "genç" ve "kadın": Ev kızı **Türk** Erkeklik çalışmaları için bir imkân olarak Pierre Bourdieu **Polat** Cinsiyet ve mekân: Erkek kahveleri **Alpan** Dönüm noktasında hayat ve siyaset: Orak, çekiç ve mübadiller **Düzgün** Birikim, hegemonya ve Yuvarlak Masacılar **Kundakçı** Weber'deki Marksizm **Karahanoğulları** İktisatsız bir "Değer Kuramı": Negri ve Hardt **Alada** Yeni liberalizmin kökleri var (mı?): Bir eleştiri üzerine

113

Buğra Sınıf ve siyaset **İnsel** Sosyal sınıflar tarihe mi karıştı? **Özselçuk - Madra** Sınıf ilişkisinin imkânsızlığı ve bir düstur olarak komünizm **Akdemir - Odman** Tuzla'da örülen ve üstü örtülen sınıfsallıklar **Koçak** Türkiye işçi sınıfı oluşumunun sessiz yılları: 1950'ler **Yılmaz** Nöbetleşe yoksulluktan müebbet yoksulluğa **Yanardağ** Turizm sektöründe işçi sınıfı oluşumu **Bojadžijev** Göçmenlerin mücadeleleri ve sınıf analizi **Bora - Erdoğan** Korkut Boratav'la sınıf analizi üzerine **Nalbantoğlu** Prof. Şerif Mardin'in bir 'sanı'sı üzerine

114

Akşit Kızların eğitimi, kadınların bilgisi ve kamusal alan **Tüzel** Kemalizm, profesyonelizm ve ataerkil tezahürler **Sayılan - Özkazanç** İktidar ve direniş bağlamında toplumsal cinsiyet **Kurtoğlu** Erkek egemenliği, kültürel şiddet ve hukuk **Berksoy** Devlet stratejilerinin bir tezahürü olarak polis alt-kültürü **Danış - Parla** Irak ve Bulgaristan Türkleri: Göçmen, dernek ve devlet **Değirmenci** Dünya müziği söylemlerinde Romanlık ve Roman müziği **Odabaş** Cumhuriyet dönemi sıhhiyesi ve hekimleri, 1920–1946 **Saracoğlu - Başak** Firmalar arası değişim ilişkileri kapsamında fason üretim

Birikim Yayınları

ISSN 1300-9354

9 771300 935002